

WEST-ÖSTLICHE MYSTIK



RUDOLF OTTO



Wiegmann
18 8864 6030

W
MF



4 000530 546593

WEST-ÖSTLICHE MYSTIK

VERGLEICH UND UNTERSCHIEDUNG
ZUR WESENSDEUTUNG

RUDOLF OTTO

LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHHA
1926

Copyright by Leopold Klotz Verlag / Gotha

*Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde
Sprachen vorbehalten*

VORWORT

Diese Schrift will durch wechselseitigen Vergleich der großen klassischen Haupt-typen der Mystik des Ostens und des Westens versuchen, in das Wesen der seltsamen geistigen Erscheinung, die wir Mystik nennen, einzudringen. Durch Vergleich und wechselseitige Erhellung ihrer Einzelzüge tritt dieses Wesen selbst allmählich faßbarer heraus. Zugleich offenbart sich in ihren Regungen und Übereinstimmungen von den Urzeiten alter indischer mystischer Spekulation angefangen bis hin zu der modernen Spekulation Fichtes zunächst eine seltsame Übereinstimmung in den Urmotiven seelischen Erfahrens der Menschheit überhaupt, die, von Rasse, Klima, Zeitalter fast unabhängig, auf letzte geheimnisvolle innere Einheiten und Übereinstimmungen des menschlichen Geistes hindeutet und uns zugleich berechtigt, von einem einheitlichen Wesen der Mystik zu reden. Auf dieser Grundlage aber erhebt sich die andere ebenso wichtige Aufgabe, dieses einheitliche 'Wesen' in der Möglichkeit seiner mannigfachen typischen Besonderungen zu erfassen und damit das Vorurteil von der 'einen, immer gleichen Mystik' zu beseitigen. Dadurch erst wird es möglich, so große Erscheinungen wie etwa den deutschen Meister Eckart, den Inder Śāṅkara, den Griechen Plotin, die Mystiker der buddhistischen Mahāyāna-Schulen in ihren charakteristischen Eigenheiten zu erfassen, statt alle diese Erscheinungen in der einen, allgemeinen Nacht von 'Mystik überhaupt' ver-

schwinden zu lassen. Erst in der Fülle seiner möglichen 'Besonderungen' tritt das Wesen der Mystik heraus.

Im Winter 1923—1924 wurde ich aufgefordert, als Haskell-lecturer vor dem Oberlin-college, Oberlin, Ohio, Vorträge zu halten über westliche Mystik im Vergleich mit der östlichen, mit besonderer Beziehung auf die Typen, die einerseits Eckehardt, andererseits Śankara darstellen. Im Herbst 1924 habe ich diese Vorlesungen gehalten. Einzelne der dort gehaltenen Vorträge habe ich teils in Entwürfen, teils ausgeführter in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht, die ich in den Anmerkungen angebe. In diesem Buche habe ich das Ganze zusammengefaßt, ergänzt und erweitert, so daß es jene Haskell-lectures in erweiterter Form wiedergibt. Mit aufrichtigem Danke gedenke ich bei ihrer Herausgabe der Gastfreundschaft und der willigen Hilfe, die ich bei meiner Arbeit drüben erfahren habe. Insonderheit der meiner Kollegen und Freunde, Dr. Fullerton und Dr. Foster. Zugleich geht dankbare Erinnerung zurück an die Zeiten, die ich vor nun vierzehn Jahren in Indien und Japan verbringen durfte, und an die Männer, die mir dort geholfen haben, einen Einblick in die seltsame Welt östlicher Mystik zu gewinnen. Besonders an die ehrwürdige Gestalt des Rev. Dr. Johnson in Benares, des treuen christlichen Missionars und zugleich des sorgfältigen, liebevollen Erforschers indischer Ideen-welten, an unsere Wanderungen zu den Weisen und Frommen indischer Schulen, zu den Stätten ihrer Gelehrsamkeit und ihrer Andacht. Die Anschauung von den seltsamen Parallelen östlichen Fühlens und Erfahrens zu dem des Westens ging mir hier erstmalig kon-

kreter auf. Und zugleich die Erkenntnis von intimen Besonderheiten und Fremdheiten. Und von beiden wird auch dieses Buch zu reden haben.

Daß dieses Buch aus einzelnen Vorträgen und Aufsätzen hervorgegangen ist, wird man ihm noch ansehen. Ich habe sie zur Einheit zusammengefaßt, aber absichtlich habe ich einzelnen Abschnitten die relativ selbständige Form gelassen, die sie angenommen hatten. Dadurch haben sich mehrfach einige Wiederholungen ergeben, besonders in dem von A zu B überleitenden Teile. Aber wie ich dort in der Anmerkungsage, erscheinen mir solche gelegentlichen Wiederholungen nützlich, besonders da, wo es sich um subtilere und schwerer erkennbare Einzelzüge handelt. — Daß dieses Buch die Untersuchungen, die ich in meiner Schrift über 'Das Heilige' gegeben habe, voraussetzt, wird man leicht bemerken. Zugleich schließt es an an bestimmte Kapitel meiner Schrift: 'Aufsätze, das Numinose betreffend'.

Śankara's Schriften:

Paul Deußen, Die Sūtra's des Vedānta, nebst dem vollständigen Kommentare des Śankara. Leipzig 1887 (abgekürzt: Brahma-sūtra's). Vgl. Ānanda-āśrama-samskrita-grantha-āvaliḥ, 21. — Chāndogya-upanishad with the bhāṣhya of Śankara (Sanskrittext), in Ānanda-āśrama Sanskrit series, Nr. 14. — Poona 1890. — Bhagavad-gītā with Śankara-bhāṣhya usw. — Hg. Vāsudev Laxman. Bombay 1912. (Weiteres in den Anmerkungen.)

Eckeharts Schriften:

Franz Pfeiffer: Meister Eckhart, Leipzig 1857. (Pf.)
H. Büttner: Meister Eckharts Schriften und Predigten, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt. Zwei Bände. 2. Auflage. Jena 1912. (Bü.)

Walter Lehmann: Meister Eckhart, Göttingen 1919. (Auswahl aus den deutschen und lateinischen Schriften, in Übersetzung.) (L.)

H. Denifle: Meister Eckharts lateinische Schriften usw. im Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, Bd. 2. — Berlin 1886.

A. Spamer: Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts. Jena 1912.

F. Jostes: Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte. Freiburg 1895.

C. de B. Evans: Meister Eckhart by Franz Pfeiffer. English translation. — London 1924.

In Sanskritworten lies:

c = tsch; ch = tschh,

j = dsch; y = j.

ś = sch; s = ß.

Die Satz-sandhi's sind möglichst aufgelöst. — Das beigegebene Bild ist entnommen aus Curt Glaser: Die Kunst Ostasiens; Leipzig, Inselverlag 1913. Dem Verfasser und dem Verleger dafür besten Dank. Seine Erläuterung findet sich am Schlusse der 'Randnoten'. — Dem Verleger L. Klotz danke ich für die treffliche Ausstattung dieses Buches.

Marburg, 1. Mai 1926.

Rudolf Otto

INHALT

	Seite
EINLEITUNG	1
A. DIE GLEICHHEIT	6
Erstes Kapitel: Übereinstimmende Metafysik	6
1. Skizze von Śāṅkara's Metafysik / 2. Eckarts Metafysik / 3. Zitate. a: Esse est Deus; b: esse purum et simplex; c: Seele und Gott eins. Nicht Gleichheit, sondern Identität; d: Weise-los, reines Erkennen; e: Deitas und Deus. Brahman und Išvara; f: Gemeinsames Bekenntnis.	
Zweites Kapitel: Heilslehre, nicht Metafysik	22
1. und 2. Sein bedeutet Heil / 3. Schwierigkeit von heutiger Seinslehre aus. / 4. Wieso ist Sein = Heil? a: Im rationalen Sinne: α: weil gleich Unvergänglichkeit und Vollkommenheit. Beispiele; β: weil gleich Wesensfülle. / b: Im irrationalen Sinne / 5. 'Sein' als Schema des Numinosen / 6. Zusammenfassung.	
Drittes Kapitel: Der Weg der Erkenntnis	38
1. Methode der Erkenntnis / 2. Gegensatz gegen die emotionale Mystik / 3. Dialektik und Mystik / 4. Intuition / 5. ātmani ātmānam ātmanā / 6. Eigenschau / 7. Überzeitliches Erkennen / 8. Intuition unabhängig von Schuldialektik / 9. Verschleiert durch Schulsprache.	
Viertes Kapitel: Die zwei Wege: I. Mystik der Selbst- versenkung und II. Mystik der Einheitsschau ..	50
Einleitung: Amrita und Mystik. — Zwei Formen mystischer Einstellung / I. Der Weg nach Innen / II. Der Weg der Einheits-schau. 'Einheit' als myst. Ideogramm. Seine wissenschaftlichen Gegenstücke. Staffelung von II / 1. Die unterste Staffel. a: Nicht Vieles; b: Nicht Entgegengesetztes; c: Sub specie aeterni; d: Sub ratione ideali; e: Einheit von Schauendem und Geschautem; f: Zusammenfassung der Momente 1, a—e; g: Mögliches Stehenbleiben auf Staffel 1. / 2. Die zweite Staffel. Das Eine als Essenz, das Viele als Modi. / Die dritte Staffel. Das Eine gegen das Viele. / Durchdringung von I und II	
Fünftes Kapitel: Weitere Ausführungen zur Staffe- lung des zweiten Weges	71
1. Erst Einheits-schau, dann Brahman-schau / 2. Einheits-schau bei Eckart / 3. Durchbruch des Intuitus / 4. Erste Staffel in den Upanishad's / 5. Beispiele dafür bei Eckart /	

6. Eine gotische Parallele zu Vishnu-purāṇa 2, 16 / 7. Termini der Einheitsschau der ersten Staffel bei Eckart / 8. Schematische Tabelle der Termini bei Eckart / 9. Einheits-schau bei Nikolaus von Cues / 10. Verhältnis von Einheits-schau und Innen-schau bei Eckart und Śaṅkara.

Sechstes Kapitel: Gemeinsame Front gegen andere Typen der Mystik 95

1. Gemeinsamer Gegensatz gegen Illuminaten-mystik / 2. Gemeinsamer Gegensatz gegen Empfindungs-mystik / 3. Gemeinsamer Gegensatz gegen Naturmystik

Siebentes Kapitel: Ātman und Seele 104

1. Ātman und Brahman. Seele und Gottheit / 2. Seelen-mystik. α: Seele als das Inwendige; β: Unter den Kräften; γ: Unnennbare Stätte Gottes; δ: Selbsterkenntnis gegen Ich-bewußtsein; ε: Nicht-haftens; ζ: Haplosis; η: Herrlichkeit; θ: Gott-herrlichkeit / 3. Seelen-mystik, überhöht durch Gottes-mystik. a: Seelen-mystik ohne Gott-mystik. Der Yoga; b: Seelen-mystik mit Gott-mystik. Śaṅkara und Eckart / 4. Der Blickpunkt liegt unten / 5. Mystische Kopula

Achtes Kapitel: Kreatur und Māyā 116

1. Kreatur im gewöhnlichen Sinne. a: causa und effectus; b: aus Nichts; c: nach den Ideen; d: durch den Logos; e: als räumlich-zeitliche Welt; f: participatio idearum; g: mundus idealis, creare in principio; h: Undeutliche Grenze zwischen mundus intelligibilis und mundus sensibilis / 2. Creatura als Gegensatz. a: Doppelsinn im allgemeinen Sprachgebrauch; b: Doppelsinn im religiösen Sprachgebrauch; c: Kreatur als das Wesenlose bei Eckart / 3. Ihr Woher bleibt dunkel / 4. creatura in se / 5. creatura in se ähnelt dem Werk der Māyā / 6. Per se und svatas

Neuntes Kapitel: Religion als Hochgefühl 132

1. Hochgefühl / 2. Schöpfergefühl / 3. Kontrast gegen theistisches Gefühl / 4. Trotzdem bei beiden ein positives Verhältnis zum Theismus

Zehntes Kapitel: Gemeinsamer theistischer Unterbau 139

1. Theistischer Unterbau bei Śaṅkara / 1. Nārāyaṇa / 2. Śaṅkara als Erbe alter theistischer Überlieferung / 3. Śaṅkara als Apologet Gottes / 4. Gottesbeweise / 5. Śaṅkara anerkennt den Glaubensweg / 6. Niederes und höheres Wissen. a: Das niedere zielt selbst auf das höhere; b: Auch das niedere ist Wissen / 7. Stufen der indischen Theologie / 8. Brahman und Parameśvara / 9. Īśvara als welt-überlegener Gott / 10. Māyā als Schöpfer-macht / 11. Madhyā vidyā bei Śaṅkara und bei Eckart / 12. Īśvara als ethischer Gott:

a: Die eigene Pflicht. Standes-ethik. Pflichtmäßiges Handeln, nicht Lohnsucht; b: Gelassenheit. Aus Glauben; c: Yoya als Übung. Gläubige Hingabe des Gemütes; d: Adlige Tugend / 13. Schluß von I. — / II. Schlichter Gottesglaube bei Eckart / 1. Gottes-besitz im Gemüt / 2. Einheit und Einfachheit als Ernsthaftigkeit / 3. Willens-hingabe / 4. Wesentlichkeit als rechtes Sein / 5. Das innere Werk / 6. Forderung als Gabe. Fiducia / 7. Gott selbst, nicht seine Gaben / 8. Gott als einwohnende, erneuernde Kraft / 9. 'Einwohnung' ist 'schlichte' Glaubensidee. a: als gegenwärtiges 'Reich Gottes'; b: 'als Wort-Geist'; c: als Grundlage der echten christlichen Hypostasen-lehre / 10. objectum und injectum. Eckehart und Plotin / 11. Hochgefühl schlichten Glaubens. — / Schluß: Q. e. d.

ÜBERLEITUNG VON TEIL A ZU TEIL B 189

Die Besonderung des mystischen Gefühles überhaupt, an Beispielen entwickelt 191

1. Genus und species von Mystik / 2. Das mystische Objekt vor der mystischen Beziehung / 3. Sprachgebrauch von Mystik und mystisch / 4. Bloße Seelen-mystik / 5. Seelen-mystik als irrationale Übersteigerung von Seelen-glaube / 6. Seelen-mystik verbunden mit Gottes-mystik / 7. a: Hochgefühle auch in der 'schichten' Frömmigkeit; b: Mystik und Demut / 8. Vedānta im Unterschiede von Mahāyāna-mystik / 9. Mystische Erfahrung durchsetzt mit theistischen Gefühlen. Ein Einwand / 10. Abweis des Einwandes. a: Śāṅkara's Mystik ist 'kühle' Mystik; b: Śāṅkara's mystische Erfahrung ist gesättigt mit Gottes-erfahrung / 11. Sein Māyā-begriff bestätigt das / 12. Erfüllung des Brahman durch Īśvara / 13. Brahman als Überhöhung des Īśvara / 14. Samyag-darśanam und upāsanā / 15. Beispiele / 16. Gefühls-Inhalt solcher Erfahrung / 17. Besonderung als 'balanzierende Mystik'. Beispiel: Prahlāda / 18. Warnung vor Schlagworten / 19. Besonderungen auch in der Bhakti-mystik / 20. Schluß

B. DIE UNTERSCHIEDE. ECKEHART GEGEN ŚĀṆKARA 229

Einleitung 231

Vorbemerkung 234

A. Die Lebendigkeit 237

Erstes Kapitel: Dynamische Mystik 237

1. Das aus sich rollende Rad / 2. Vita bulliens, ferverescens, intumescens / 3. Der 'lebendige Gott' / 4. Leben und Wirken / 5. Im Wirken Ruhe, in der Ruhe Wirken / 6. So auch in der Seele / 7. Das Lebendige in Eckarts Bildern / 8. In seiner Sprache und Stil / 9. Capriccio / 10. Unterstimmen.

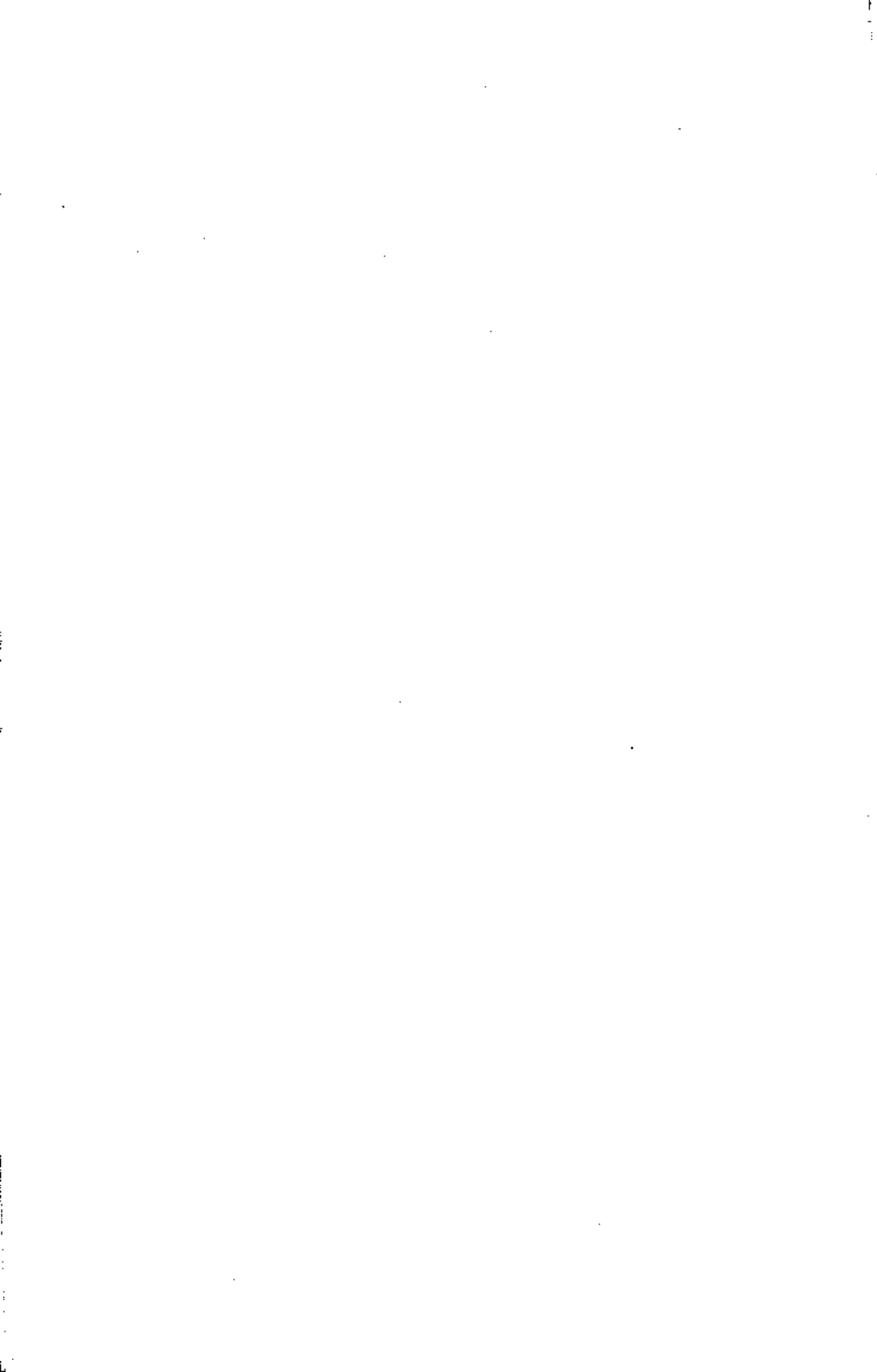
	Seite
Zweites Kapitel: Hochgefühl und Demut als Pole	255
1. und 2. Demut als Moment der mystischen Haltung selbst	
Drittes Kapitel: Der Gotiker	259
1. Der Auftrieb / 2. Der klimmende Geist. Immer fürbaß /	
3. Unendliches Ideal	
B. Der ethische Gehalt	265
Erstes Kapitel: Heil als objektiver Wert	265
1. Heil als subjektiver Wert, Heil als objektiver Wert /	
2. Durst nach Leidlosigkeit / 3. Durst nach Gerechtigkeit	
Zweites Kapitel: Mystifizierte Justifikationslehre	271
1. Deificatio als justificatio / 2. Esse = Justitia / 3. Justificari = participatio Dei / 4. Theopantistisch statt pantheistisch / 5. Die Rückgeburts als der neue Gehorsam	
Drittes Kapitel: Mystik als Gnadenerfahrung	280
1. Gnadenlehre / 2. Zu Gott wird, wer ewig Gott ist /	
3. Nochmals die mystische Logik. Bei Eckart wie bei Paulus /	
4. Analogien zu früherem / 5. Zusammenfassung / 6. Allgemeine Tiefblicke / 7. Analogie von Seelengrund und Gottheit / 8. Voller Abstand gegen Sankara.	
Viertes Kapitel: Mystik und Ethik	290
1. Versittlichte gegen außersittliche Mystik / 2. Willensmystik /	
3. Das mystische esse als Gesinnung	
Fünftes Kapitel: Weltgefühl	294
Weltbejahung gegen Weltverneinung	
Sechstes Kapitel: Sein und Liebe	296
1. Mystik als praktische Liebesgesinnung / 2. Agapē gegen Erös	
Siebentes Kapitel: Seele, Gemüt, Gewissen	299
 C. NEUERE PARALLELEN UND ERLÄUTERUNGEN	 301
I. Fichte und das Advaita	303
Einleitung / A. Ähnlichkeiten mit dem Advaita / 1. Ontologie / 2. Sein ist Denken / 3. Undifferenziert / 4. Die Schein-mannigfaltigkeit. Ihr Woher / 5. Viveka und unterscheidende Reflexion. Das Prisma des Verstandes / 6. Realismus der Seins-erkenntnis / 7. Ontologie als Heilslehre / B. Der Gegensatz / 1. Aktivismus und Voluntarismus / 2. Mystik als Kultur-mystik / 3. Positive Wertung des 'Scheins' als Erscheinung / 4. Dynamische, nicht statische Mystik / 5. Bemerkung / Schluß	

	Seite
II. Die Mystik der 'zwei Wege' bei Schleiermacher	324
1—2. Übergang von der Mystik des zweiten Weges zu der des ersten bei Schleiermacher / 3. Die zwei Motive in Schleiermachers Reden. a: Schlichte Frömmigkeit als Demut. b: Der intuitus mysticus des zweiten Weges. — Die Staffeln unseres Schemas: α : das Universum als totum et unum; β : infinitum; γ : in ratione ideali; δ : das unum als principium. Gottheit als ens continens. / c: Mysticus intuitus höher als theoretisches Wissen / 4. Unterschied / 5. Der veränderte Standpunkt des späteren Schleiermacher / 6—7. Mystik des ersten Weges trotz theoretischer Hemmungen / 8. Gefühl statt Anschauung / 9. Reste des ersten Weges in der Glaubenslehre / 10. Schleiermacher eigentlich nicht Mystiker des zweiten, sondern des ersten Weges	
III. Die Einheits-schau bei Kant und Fries	342
1. Einheits-schau und Kantische Synthesis / 2. Fries' transzendente und formale Apperzeption / 3. Ens continens / 4. Ahndung als intuitus mysticus	
IV. Über Methodik der Betrachtung	348
Kontemplative Methodik bei Luther / Luther mehr Methodiker als Eckart	
V. Heils-interesse, nicht Wissenschaft	353
Eckart, Plotin, Eriugena, Böhme	
VI. Über die wechselseitige Verschlingung der 'zwei Wege'	356
1. Die Verschlingung als Problem / 2. Die Verschlingung als nicht zufällige Tatsache / 3. Aufsuchung von Gründen. Affinitäten der zwei verschiedenen Erfahrungen / 4. Das Unzulängliche psychologischer Erklärung	
D. ANHANG	369
1. Bemerkungen	371
Das Sein als bloßes Schema / Erkenntnis / Vikalpa / Einheit von allem mit allem / Ausschluß logischer Axiome / Pantheismus / Kein Idealismus bei Sankara / Schöpfergefühl bei Eckart und Fichte / Nach Oben offen / Unterstimmen / Eckartsches Gut bei Luther / Gefühl / Wesentliches Befassen / Einführen in die Einheit und in Gott	
II. Randnoten	391

Man verbessere:

- S. 27, Z. 7: Yājñavalkya
- S. 33, Anm.: Auflage 14, Seite 73
- S. 59, Anm.: der prapañca
- S. 94: Die Anmerkung gehört zu Seite 59, Zeile 7
- S. 116, Z. 12 von unten: dem sat
- S. 121, Z. 11 von unten: Gottes
- S. 123, Anm.: Auflage 14, Seite 24
- S. 128, Anm.: Vgl. R. Otto, Vischnu-Narayana, Seite 19
- S. 133, Anm.: Tilge: liest aber cit-satāham





EINLEITUNG

— — 'East is east, and west is west,
Never the twain will meet' —

so hat ein englischer Dichter, Rudyard Kipling, gesagt. Ist das wahr? Sind östliche und westliche Gedankenwelten so unterschiedene und unvergleichbare Größen, daß sie sich nie treffen und darum auch nie im tiefsten Grunde verstehen können?

Um solche Frage zu stellen und zu beantworten, dazu ist wohl kein Gebiet des menschlichen Geisteslebens so geeignet, wie das der Mystik und der mystischen Spekulation. Sie steigt ja auf aus dem Tiefsten des Menschengeistes. In ihr muß sich darum das Eigene und das Unvergleichliche besonderer Geistesart am meisten zeigen. Und wenn es überhaupt gegenseitige Unberührbarkeiten und grundsätzlich trennende Verschiedenheiten überhaupt gibt, so müssen sie auf diesem Gebiete am stärksten sein. Es ist ja auch oft genug von Ostländern selber behauptet worden, daß nie ein Abendländer etwa das Innerste indisch-mystischer Denkart oder gar die Geheimnisse der chinischen Dhyāna-Mystik eines Bodhidharma oder eines Hui-Neng werde durchdringen können, wie umgekehrt, daß kein Morgenländer jemals echt und tief die Motive großer westlicher Spekulation würde nacherleben können: anfangen von Aristoteles bis hin zu Kant und Fichte, zu Darwin und Gauß.

Solchen Behauptungen steht nun aber eine ganz andere gegenüber: Mystik sei zu allen Zeiten und Orten die gleiche. Zeitlos, geschichtslos, sei sie immer mit sich selber gleich. Ost und West und andere Unterschiede verschwänden hier. Ob die Blume der Mystik erblühe in Indien oder in China, in Persien oder am Rhein und in Erfurt: ihre Frucht sei immer ein und dieselbe. Und ob ihre Formeln sich kleiden in die süßen persischen Verse des Dscheläleddin Rumi oder in das holde Mitteldeutsch des Meisters Eckehart oder in das gelehrte Sanskrit des Inders Šankara oder in die lakonischen Rätselworte der chino-japanischen Zen-Schule: sie ließen sich doch immer miteinander vertauschen. Ein und dieselbe Sache rede hier, nur in zufällig verschiedenen Dialekten. 'East is west, and west is east.'

Wir wollen hier in Kürze westliche und östliche Mystik vergleichen. Dabei sollen uns die genannten beiden Gesichtspunkte leiten. Und wir wollen unser Ergebnis gleich vorwegnehmen und voranstellen. Wir behaupten, daß in der Mystik sich in der Tat gewaltige Urmotive der menschlichen Seele erregen, die als solche ganz gleichgültig sind gegen die Unterschiede des Klimas, der Weltgegend oder der Rasse, und die in ihrer Übereinstimmung eine innerliche Verwandtschaft der menschlichen Geistes- und Erlebensart aufweisen, die wahrhaft erstaunlich ist. Sodann aber wollen wir erkennen, daß die Behauptung, Mystik sei eben immer Mystik, sei immer und allenthalben ein und dieselbe Größe, falsch ist, daß es in ihr vielmehr Mannigfaltigkeiten der Ausprägungen gibt, die grade so

groß sind wie die Mannigfaltigkeiten auf irgendeinem andern geistigen Gebiete, sei es etwa auf dem der Religion überhaupt oder auf dem der Ethik oder auf dem der Kunst. Und drittens sagen wir: Diese genannten Mannigfaltigkeiten sind als solche wieder nicht durch Rasse oder Gegend bedingt. Sondern sie können innerhalb desselben Rasse- und Kulturkreises nebeneinander auftreten, ja in scharfer Gegensätzlichkeit gegeneinander auftreten.

Zu solchem Vergleiche von Ost und West wählen wir hier aber zwei Männer aus, die je die größten Vertreter und Darsteller dessen gewesen sind, was man vornehmlich und zuerst unter östlicher und westlicher Mystik zu verstehen hat und die bereits oft nebeneinander gestellt sind: aus dem indischen Osten den großen Ācārya Śaṅkara. Aus dem deutschen Westen den großen Meister Eckehart. Mit einigem Geschick könnte man ihre Grundlehren so zusammenstellen und stilisieren, daß die Formeln des einen nur wie eine Übersetzung aus dem Sanskrit ins Lateinische oder Mitteldeutsche erscheinen, und umgekehrt. Und das ist sicher nicht zufällig. Denn Formeln und Namen sind selber nichts Zufälliges, sondern gehen mit Notwendigkeit aus der Sache selber hervor und drücken sie aus. Und in ihrer Ähnlichkeit oder Gleichheit spiegelt sich die Ähnlichkeit oder Gleichheit der Sache selbst, der sie Ausdruck geben sollen.

Die Entsprechung dieser beiden 'Meister' — denn auch ācārya heißt Meister — ist übrigens noch in andern Hinsichten merkwürdig und groß. Beide sind gleicherweise nicht zufällige Erscheinungen in ihrer Zeit. Sondern wie

ihre beiderseitigen 'Zeiten' selber merkwürdige Korrespondenzen überhaupt haben, so korrespondieren sich diese beiden Männer durch die jeweiligen Stellen, die sie in ihrer Zeit und zu ihrer Zeit haben. Beide sind gleichermaßen Ausdruck und Zusammenfassung großer allgemeinerer Richtungen und Bewegungen, die ihre Zeit und ihre Umwelt erfüllen. Beide wurzeln dabei gleichermaßen in einem, uralten Erbe vergangener Zeiten und großer Überlieferungen, die sie neu ausformen und ausbilden. Beide sind zugleich Theologen und Philosophen und arbeiten mit allen theologischen und philosophischen Denkmitteln ihrer Zeit. Beide sind Männer abstrakter, hochfliegender und dabei subtiler Spekulation. Beide sind Mystiker und Scholastiker in einer Person und versuchen, den Inhalt ihrer Mystik wiederzugeben mit den Mitteln ihrer ausgebildeten Scholastik. Und — merkwürdig — beide geben ihre Lehre in der Form von Kommentaren zu den alten heiligen Schriften ihrer religiösen Gemeinschaft: Śankara tut dieses, in dem er die alten Upanishad's und besonders die heilige Bhagavad-Gītā kommentiert; Eckehart tut das entsprechende, indem er Bücher der Heiligen Schrift auslegt. Und beide treiben ihre Auslegung auf die gleiche Weise: sie zwingen die alten Texte in den Dienst ihrer Lehre. Beide fassen sodann ihre Lehre in einem großen spekulativen Werke zusammen: Śankara in seinem Bhāṣhya zu den Brahma-sūtra's, Eckehart in seinem 'opus tripartitum'. Ja, wie schon angedeutet, beide sind auch 'Zeitgenossen'. Zwar Śankara lebt und blüht um das Jahr 800, und Eckehart lebt von 1250—1327. Aber Zeitgenossen im tieferen Sinne sind ja nicht die, die zu-

fällig im gleichen Jahrzehnt zur Welt kommen, sondern die auf den korrespondierenden Punkten paralleler Entwicklung ihrer Umwelt stehen¹⁾).

Aber in der Tat noch erstaunlicher als diese äußerlichen Entsprechungen ist die Ähnlichkeit ihrer mystischen Einstellung selbst, und die der Spekulation, die bei ihnen daraus entspringt, und die Motive, die diese Spekulation leiten. Und von diesen wollen wir im ersten Hauptabschnitte handeln und die in ihrer Ähnlichkeit fraglos vorhandenen tiefliegenden Verwandtschaften östlicher und westlicher Menschenseelen erkennen.

¹⁾ In diesem Sinne sind z. B. auch die Japaner Honen und Shinran nicht nur Geistesverwandte von Luther, sondern geradezu auch Zeitgenossen von ihm.

A. DIE GLEICHHEIT

ERSTES KAPITEL

ÜBEREINSTIMMENDE METAFYSIK

1. Śankara ist der klassische Lehrer und Vertreter des 'Advaita' in seiner strengsten und zugespitztesten Form. Advaita heißt 'Unzweitheit' oder Zweitlosigkeit und die Lehre von der Zweitlosigkeit. Man übersetzt das mit 'Monismus' (genauer wäre 'Non-Dualismus'). Und diese monistische Lehre läßt sich schlagwortartig etwa so zusammenfassen: 'Wahrhaft seiend ist nur das Sat, das Seiende selber: das ewige Brahman. Unwandelbar, ohne Veränderung und Wechsel, ohne Teile und Mannigfaltigkeit. 'Ekam eva, advitiam'. Das heißt a) 'Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur durch 'Māyā' da'. Māyā übersetzt man mit 'Schein'. — 'Das Sat selber aber ist 'nur Eines' — ekam eva. Und das heißt b) Auch in sich selber ist Brahman, das Seiende selbst, schlechthin und unveränderlich 'nur eins': nämlich ohne Teile, ohne Vielheit überhaupt, darum ohne die Vielheit von verschiedenen Bestimmungen und darum notwendig ohne Bestimmungen überhaupt: nirgunam, nirviśesham. Also 'advitiam', zweitlos nach außen und nach innen. — Damit ist Es entgegengesetzt aller Veränderung (vikāra) und allem Wechsel:

Auf ein Wort nur stützt sich 'Veränderung'. 'Ein bloßer Name ist es.'

Und damit entgegengesetzt allem Entstehen (utpāda) und allem Werden (sambhava).

Dieses Ewig-Eine aber ist nach seinem einheitlichen Wesen rein und ganz Ātman, d. h. Geist durch und durch, oder cit und caitanyam, d. h. reines Bewußtsein, oder jñāna, d. h. rein Erkennen durch und durch. Zugleich aber, weil ohne alle Vielheit, ist dieser Geist oder dieses Bewußtsein oder dieses Erkennen jenseits der 'drei Gegensätze' von Erkenner, Erkanntem und Erkenntnisakt. (In unserer Sprache etwa nicht sowohl unbewußt als vielmehr überbewußt, nicht sowohl bewußtlos als vielmehr die Identität von Bewußtem und Bewissendem.) — Als solches ist es zugleich 'anantam', unendlich, und außerhalb von Raum und Zeit.

Unsere Seele aber, der 'inwendige ātman', ist nichts anderes als dieses eine, einzige, ewige, wandellose, bestimmungslose Brahman selbst. Durch die rätselhafte Macht der Māyā aber entsteht in ihr die 'Avidyā', das Nichtwissen (besser: Falschwissen). Durch sie wird dem einen Seienden die Vielheit der Welt trügllich 'aufgebildet' (adhyāropa). So schaut die Seele das Seiende, das doch nur eines ist, als Welt, als Mannigfaltiges, als viele Einzeldinge (prapañca) an, und schaut sich selber als Einzelseele, verstrickt in den 'samsāra', in den Lauf dieser Wandelwelt, in die Kette der Geburt und Wiedergeburt. Kommt ihr aber das 'samyagdarśanam', die wahre, vollendete Erkenntnis, so schwindet der Wahn der Vielheit und Verschiedenheit. Sie erkennt und weiß sich als das ewige Brahman selbst.

Das so zusammengefaßte Wissen ist das wahre Wissen. Was Menschen sonst denken mögen, in populärer Vor-

stellung oder in wissenschaftlicher Form, in Mythologie oder Theologie, ist mithyājñāna^o, ist Trugerkenntnis, die tief unter der Stufe des Wissenden liegt und wesenloser Schein ist'.

2. Man könnte nun Eckehart leicht ebenso behandeln, wie hier Śankara behandelt ist. Und man könnte aus seinen Schriften Äußerungen zusammenstellen, die mit den vorhergehenden gleichlautend oder nahezu gleichlautend wären. Man könnte entsprechende Formeln unmittelbar aus seinen Schriften entnehmen oder Formeln bilden, die 'in der Konsequenz seines Denkens liegen'. Man könnte aus ihnen eine fast gleichlautende 'Metafysik' herstellen. Und das Sonderbarste ist, daß beide Mystiken sich in eine Metafysik verkleiden, die wesentlich Ontologie, wesentlich eine Spekulation über das 'Sein' ist, mit verblüffend ähnlicher Methode und mit noch verblüffender ähnlichen Termini.

a: Eckart könnte den gleichen Text zum Ausgange seiner Spekulation wählen, den auch Śankara wählt, das 'Große Wort' aus Chāndogya, 6, 2, 1:

Sat eva idam agre āsit,	ekam eva	advitīyam
Seiend nur war dieses im Anfang,	eines nur,	ohne zweites.

Aus den Nebeln primitiver Mythologie und mythologischer Kosmologie war jener intuitus mysticus hervorgebrochen, von dem wir noch später reden werden. Aus mystischer Intuition gebiert sich in Indien die Ontologie (und vielleicht ist es mit der griechischen Ontologie und Philosophie nicht anders gewesen). Der Intuitus geht aus von und entzündet sich an der Mannigfaltigkeit der Dinge dieser Welt. 'Idam',

‘dieses da’, nämlich diese mannigfaltige Welt ist sein Objekt. Und nun erschaut er diese Mannigfaltigkeit ‘in Einheit’, als eines und als ‘das Eine’, das kein ‘Zweites’ leidet. Und dieses Eine ist Sein und Seiendes, und Seiendes schlechthin und rein (eva). Weiter: ‘Im Anfange’ war dieses Eine nur. Lateinisch heißt das ‘in principio’. Was ein prinzipielles Verhältnis ist, das erfaßt der naive Blick zunächst als ein zeitliches ¹⁾, nämlich als das Urzeitliche, das an allem zeitlichen Anfange stehende. Was aber für den naiven Blick ein zeitliches Verhältnis ist, das wandelt sich für den entnaivisierten Blick um in ein prinzipielles. Und zugleich behält er für diese Umwandlung noch den alten naiven Terminus fest, denn ‘prinzipiell’ heißt eben wörtlich immer noch ‘anfänglich’. Für Śankara gleichermaßen wie für Eckart ist diese Umwandlung vollzogen. Zugleich bleibt für Eckart der Terminus ‘in principio’ stehen und ist gradezu neben dem ‘Sein’ das Shiboletth seiner Stellung. ‘Die Dinge in principio, in ihrem Ursprung, in ihrem Prinzip erkennen’, das ist: sie erkennen ‘in Gott’,

¹⁾ So deute ich mir auch die rätselhafte Formel des Aristoteles: τὸ τί ἦν εἶναι. Diese Formel soll angeben, was die Definition eines Gegenstandes zu leisten hat, nämlich anzugeben das Sein eines Dings gemäß der Frage ‘Was war es’. Das heißt, scheint mir, die Definition soll angeben, was das Ding selber ‘war’, abgesehen und a priori von den Einzelheiten, Zufälligkeiten und Unfertigkeiten seines Vorkommens, rein im Begriffe, ‘bevor’ es noch im Einzelfall oder Vielfall seiner konkreten Verwirklichung vorliegt. Das prinzipielle Verhältnis des begrifflichen Seins eines Gegenstandes zu seiner Realisierung in concreto wird hier durch ein Präteritum ausgedrückt. Und ein solcher Behelf liegt ja auch in unserm Terminus ‘a priori’ noch vor, der der Form nach auch ein zeitliches Verhältnis ausdrückt, während rein logische und metaphysische Verhältnisse mit ihm gemeint sind.

in der ewigen Einheit ihres prinzipiellen Wesens, wo alles 'idam', alles So und So, alles Hic et Nunc, alle Mannigfaltigkeit, alle Zweitheit ewige Einheit ist.

b: Und diese Einheit ist Sat, ist das Seiende selbst und das Sein selbst. (Letzteres liegt auch im indischen Sat: es ist die Identität von Subjekt und Funktion des Seins, wie umgekehrt Eckarts Esse sowohl das Sein wie das seiende Subjekt einschließt.)

Auch die personalistische Scholastik bestimmte Gott durch Sein als durch seine eigentliche Wesensaussage. Und zugleich sagte sie: Deus est suum Esse, d. h. er hat nicht Sein, so wie sonst seiende Dinge ihr Sein haben, indem sie somit unter die Kategorie von Sein fallen. Sondern er ist sein Sein selber, und ist zugleich das Sein, das im höchsten Sinne allein Sein zu nennen ist. Eckart aber geht noch einen Schritt weiter: 'Esse est Deus'. Nicht Gott wird hier mit Sein prädiziert, sondern umgekehrt, Sein wird mit Gott prädiziert und ist somit logisch der spekulative Erstbegriff. Auch das ist analog der Spekulation der Chāndogya. Denn auch hier wird, nachdem der Begriff des Seienden selber etabliert wird, hernach bekannt: Sa Ātmā: Der (Jenes Eine nämlich) ist Ātman. Nicht ein bestimmtes Wesen, nicht ein Einzelwesen, nicht jene Person, auf die man in Unterscheidung von andern Personen als auf eine (wenn auch noch so übergeordnete) Privatperson weisen kann, sondern 'das Sein' ist Gott, wie dort das Sat Brahman-Ātman ist.

Und dieses Sein ist wie bei Śāṅkara 'Esse absolutum, simpliciter nullo addito', Sein durch und durch und nichts

als Sein, ohne irgendeinen Zusatz (sad eva, ohne jeden upādhi), cuius quidditas est sua annitas, nec habet quidditatem praeter solam annitatem, quam esse significat. Schon als reines esse ist darum Gott völlig 'weiselos', ohne Wie und Weise, nicht dieses oder jenes, nicht so oder anders, wie Brahman als reines Seiendes nirgunam und 'neti, neti' ist, das 'Eine' schlechthin in völliger Zusammengenommenheit seiner selbst. Darum ist es schon als esse purum und simplex über allen Begriff und begriffliche Unterscheidung, und schon damit über alles Verstehen und Begreifen (akaranagocaram, avāgmanogocaram). Denn unser Begreifen ist an Unterscheidung, an genus und differentia specifica gebunden.

c: Diese, doch immer noch von der Logik und ihren Schranken her gefundenen Aussagen sind nun bei beiden Meistern zugleich nur der Boden und der Bodensatz für höher greifende, die dann alle Beziehung auf bloß logische Schwierigkeiten hinter sich lassen. Unbegreiflich, unaussprechlich, so, daß jedes Prädikat, das man ihm geben würde, seinen Begriff selbst verkehren würde, und wie Eckart sagt, aus Gott einen Abgott machen würde, darum ein Nichtgott, ein Nichtgeist, ein reines Schweigen, eine stille Wüste, ja gradezu ein 'Nichts' wird die reine Gottheit.

'Und dieses reine Nichts soll für das Höchste, das Ziel aller Sehnsucht gelten' — ruft Lasson entsetzt. Denn auch darin stimmen die beiden Meister überein, daß diese ihre lallenden Versuche, ein unendlich Positives, aber Unnennbares, wenigstens durch Negationen und durch Kontraste zum Hiesigen zu nennen, allen Ernstes für Negationen und

‘Abstraktionen‘ genommen werden, trotz aller Versicherungen Eckeharts, daß alle negatio nur negatio negationis, limitationis, privationis sein soll. — In gleichlautenden Mahnungen schließen sich bei beiden diese Tendenzen: ‘Wilt du nun vollkomen sin, so klaffe (kläffe) nicht von Gote‘ — sagt Eckehart. ‘Dieser Ātman ist stille’ — sagt Śankara.

d: Merkwürdige Ähnlichkeiten zeigt bei beiden sodann das Verhältnis dieses ganz überpersönlichen Göttlichen zum persönlichen Gott. Śankara formuliert den Unterschied als den des höheren und des niederen Brahman, und letzteres identifiziert er mit dem Īśvara, dem persönlichen Gott. Eckehart setzt entgegen die Deitas und den Deus, die ‘Gotttheit’ und den Gott. Gott ist für ihn der bewußte persönliche, zugleich dreipersonliche Gott der Kirchenlehre. Wie Augustin versucht er die Personen-Spekulation der Kirchenlehre zu stützen und zugleich zu verwenden, indem er wie Augustin ‘den Sohn’ den Selbstgedanken Gottes, die Erkenntnis, mit der ‘der Vater’ sich selbst erkennt und seiner selbst und seiner eigenen Wesensfülle bewußt ist, sein läßt. Der Sohn ist das ewige ‘Wort’, nämlich das ‘Wort’ als inneres, als Gedanke oder Erkenntnis, und zwar als die göttliche Selbsterkenntnis (die dann vergeblich zu einer eigenen ‘Person’ gemacht werden soll). Dieser sich selbst erkennende, wissende, denkende, sich sich selbst gegenüberstellende, als solcher streng persönliche Gott ist ‘Gott’. Aber ‘Gott wird und entwird’, sagt Eckart. Hoch über ‘Gott’ steht ihm die reine ‘Gottheit’. Aus ihr ‘wird’ Gott, aus ihr als Grund seiner Möglichkeit. Und in sie wird er

wieder beschlossen im Verlaufe des 'Gott-prozesses'. Und für den Erkennenden gilt es, über 'Gott' zu kommen, in den stillen Grund der 'wüsten Gottheit' selber. Sie ist das Höhere. Und wer noch 'einen Gott hat', der hat noch nicht das Höchste und Letzte. Der steht nur erst am Rande der Ewigkeit, aber nicht in ihr selber. — Diese höchste Gottheit aber ist, wie das höhere Brahman, das schlechthin 'Eine', das hier wie auch bei Śankara gradezu ein Ausdruck für das schlechthin Wunderhafte dieses höchsten Seins ist. Sie ist das Übersein, das Übergute. Sie ist nicht 'bewußt' und 'selbstbewußt', ebenso wie das Brahman. Aber ebenso wie bei diesem muß man hinzufügen: sie ist nicht mehr bewußt und selbstbewußt. Sie ist außerhalb des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, des Erkenners und des Erkannten, aber sie ist oberhalb dieses Gegensatzes, nicht unterhalb.

3. Wir wollen, um die Anschauung der spekulativen Parallele zwischen Eckart und Śankara konkreter zu machen, eine Reihe von Zitaten aus Eckart geben, in denen wir die entsprechenden Sanskrit-termini in Klammern beifügen.

a: Wie Śankara, mit dem sechsten Prapāthaka der Chāndogya-upanishad¹⁾, Abschnitt 1, das Sat an den Anfang aller Dinge und damit als das Prinzip aller Dinge setzt, so tut Eckart im prologus zum opus tripartitum (S. 535)²⁾.

¹⁾ Chāndogya-upanishad mit Śankara's Kommentar, ānandāśrama-granthāvalīh 14.

²⁾ Denifle: Meister Eckeharts lateinische Schriften usw. im Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, Berlin, 1885—1886, Bd. II.

Das esse, nämlich das ipsum esse, ist nicht eine anhängende und nachträgliche Bestimmung einzelner Dinge oder der Dinge überhaupt:

Non enim supervenit ipsum esse rebus tanquam posterius, sed est prius (agre āsit) omnibus rebus. Ipsum esse non accipit, quod sit, in aliquo nec ab aliquo nec per aliquid, nec advenit aut supervenit alicui, sed praevenit et prius est omnium.

Und alles, was im Einzelnen ist, solange noch Einzelnes geschaut wird, hat sein Sein erst von diesem ipsum esse selber, das als causa prima et causa universalis (als reines Sat) allem vorausgeht:

Ab ipso igitur esse et per ipsum et in ipso sunt omnia.

Und dieses esse ist selbstverständlich 'zweitlos', advitīyam, denn:

Quod enim aliud est ab esse (sato 'nyad), nihil est.

Und ebenso selbstverständlich ewig (nityam) und außer Raum und Zeit (kāladeśa-animittam):

mensuratur eternitate, nequaquam tempore (S. 536).

Und es ist schlechthin unum, nicht nur im Vergleich zu anderem, sondern in sich selbst (ekam, advitīyam, nirviśishtam):

manens indivisim . . . in uno nulla est distantia, nihil inferius altero, nulla prorsus distinctio figurae, ordinis aut actūs (S. 537).

Dieses ewige, eine, ungeteilte, mannigfaltigkeitsfreie Sein aber ist, wie das Sat bei Śāṅkara das Brahman ist, bei Eckehart — Gott!

Esse est Deus (S. 537) — Deus igitur et Esse idem.

Er beruft sich dafür auf 2. Mose, Kap. 3: 'Ego sum, qui sum', und 'Qui est, misit me' (S. 538). Und solches

Esse ist entgegengesetzt allem Werden und damit aller Veränderung (avikriyam):

Deus autem, utpote esse, initium est et principium et finis. Quod enim est, non fit nec fieri potest.

b: Es ist aber esse purum et simplex (sat ēva). Denn sicut album solam qualitatem significat, sic ens solum esse. (S. 542).

Es ist das unum als 'indistinctum' (aviśiṣṭam), darum entgegengesetzt dem multum (nānātva) und der inequalitas, die formlose, weiselose Gottheit, wie er so oft deutsch sagt. Es ist infinitum (ananta), weil zugleich indefinitum (anirvacanīyam) und immensum, weil mit keinem Maße meßbar.

Es ist nicht ein 'esse hoc et hoc': es ist das esse absolutum, simpliciter nullo addito (S. 542), das purum esse et nudum esse (S. 560). Und so legt er grade das personale 'Ich' der Stelle in 2.Mos. 3, aus:

'Ego sum qui sum'. Li ego pronomen est primae personae, cuius quidditas est sua annitas, nec habet quidditatem praeter solam annitatem, quam esse significat. — Discretum pronomen autem meram substantiam signat: meram autem sine omni accidente (upādhi), sine omni alieno (anyad), substantiam sine qualitate (nirguna) et sine formā (amūrta, ohne nāmarūpe) hāc aut illā (na iti, na iti). Haec autem deo et ipsi soli congruunt, qui est super accidens, super speciem, super genus, — ipsi inquam soli.

Klingt das nicht wie eine Übersetzung aus dem Sanskrit, wenn doch Śankara in seinem Kommentar zur Gītā, auf S. 553, schreibt:

Alle Worte haben den Zweck, den Sinn eines Gegenstandes aufzuhellen. Wenn sie gehört werden, so geben sie dem Hörenden,

unter Voraussetzung übereinkommenden (Wort-)Verständnisses, diesen Sinn zu verstehen, und zwar vermöge der vier Kategorien: Dingklasse, Betätigung, Eigenschaft, Verknüpfung. Zum Beispiel: Kuh oder Pferd, gemäß der Kategorie Dingklasse. Oder: er kocht, er betet, gemäß der Kategorie Betätigung. Oder Weiß, Schwarz, gemäß der Kategorie Eigenschaft. Oder Geld-habend, Kuh-besitzend, gemäß der Kategorie Verknüpfung. Das Brahman nun hat keine Dingklasse (kein *genus commune*, in das es gehörte), kann also auch durch Worte, die wie Seiend (in gewöhnlichem Sinne) eine Dingklasse (nämlich aller Seienden) bedeuten, nicht bezeichnet werden. Aber auch nicht durch eine Eigenschaft. Denn es ist ohne Eigenschaften. Noch durch eine Betätigung, weil es ohne Betätigung ist, nach dem Schriftwort: 'Ohne Teile, ohne Wirken, ruhend.' Noch auch durch die Kategorie Verknüpfung. Denn es ist Eines, ist Zweitlos, ist nicht Objekt von etwas, und ist das Selbst. Es ist also richtig, daß es durch kein Wort (Begriff) bezeichnenbar ist, wie die Schrift sagt: 'Vor dem die Worte kehren um' ¹⁾).

¹⁾ Wir merken hier gleich darauf, wie Ś. alsbald fortfährt:

Wird nun aber, weil das Brahman nicht Gegenstand der Vorstellung 'Seiend' sein kann, etwa fälschlicherweise vermutet, es sei mit 'Nicht seiend' zu bezeichnen, so lehrt, um diese Annahme auszuschließen, unser Text Brahman's *astitvam* (Eckart sagt genau so: die Istigkeit), indem es ihm alle Organe des Lebendigen beilegt: 'Ringsum Hand, Fuß, Haupt, Angesicht, allhörend' usw.

Diese Vermögen kommen dem menschlichen Ätman zu, als mannigfaltig gesonderte und unterschiedene.

Dem Brahman aber kommt — sagt Ś. — solche Mannigfaltigkeit von Bestimmtheiten nur irrtümlich zu. Und um diesen Irrtum zu beseitigen, wird es als das als 'nicht seiend und nicht nicht-seiend', zu erkennende bezeichnet.

Also was ihm nicht zukommt, ist nur das '*viśeṣhajātam*', die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, nicht das *astitvam*, die Istigkeit selber, d. h. die Realität, die in der Mannigfaltigkeit steckt. Um diese volle Realität auszusagen, werden die *upādhi*'s, die Beilegungen, hier gehäuft, so meint Śankara. Und das ist uns für später wichtig. Denn damit ist zugleich das gemeint, was wir mit der zwar unterschiedelosen, aber satten Fülle der Realität des Seins meinen. — Übrigens ist dieses *astitvam* genau Eckarts *esse quo*, im Unterschied von *esse quodlibet* und *esse hoc et hoc*.

Eckart aber sagt:

Sîn einveltigiu nature ist von formen formelôs, von werdenne werdelôs, von wesenne wesenlôs und ist von sachen sachelôs. Und darum entgât si allen werdentlichen dingen, und al werdentlichiu ding müezent dâ enden (Pf. 497, 35).

Und an anderer Stelle (Büttner, 1, 113 und 2, 114):

Er ist das lautere Eine, ohne Zutritt (upādhi), auch in Gedanken nicht (na manāg api), von irgendwelcher Menge oder Unterschiedenheit, über allem, was auch nur im Gedanken und im Namen noch einen Wahn oder Schatten von Unterschied (bheda) leidet, in welchem alle Bestimmtheit und Eigenschaft verloren geht.

Oder:

Denn in Gott gibt es nicht dieses oder jenes, welches wir abzuziehen oder durch Unterscheidung festzuhalten vermöchten. Nichts ist in ihm als eines: er selber.

Oder:

Gott ist weder dieses noch jenes (na iti, na iti), wie diese mannigfachen Dinge. Gott ist Eines.

c: Von diesem Einem, Seienden nun sagt auch Eckart:

Gott ist dasselbe Eine, das ich bin. (Tat tvam asi) ¹⁾.

Oder er kann einmal reden von der

umkleideten Gottheit — umkleidet mit Unterschied, Vielheit und Stückwerk, dergleichen alles, zusamt der 'Ähnlichkeit' (statt der Identität) Gott selber fremd und fern ist ²⁾.

Mit ihm sind wir e i n s — nicht nur vereinigt, sondern ein schlecht-hin Einiges ³⁾.

¹⁾ Büttner 2, 88.

²⁾ 82.

³⁾ 75.

Und:

Wie die Gottheit namenlos ist und jeder Nennung fern, so ist auch die Seele namenlos (Korrespondenz von Brahman und dem inwendigen ātman). Denn sie ist dasselbe wie Gott (Identität) ¹⁾.

Dieses Verhältnis aber ist prinzipiell und wesensmäßig, wie das von Brahman und ātman:

Ich habe schon ehemals behauptet und behaupte es noch, daß ich schon alles besitze, was mir in Ewigkeit beschieden ist (nitya-siddha). Denn Gott in der Fülle seiner Gottheit wohnt dem Urbild (der Seele selbst) ein.

Aber dieses ewige Urverhältnis ist verdeckt durch Unkenntnis (avidyā):

Aber es ist verborgen vor der Seele, wie der Profet spricht: Herr, du bist ein verborgener Gott. Diesen Schatz des Gottesreiches hat die Zeit und die Mannigfaltigkeit verborgen (tirodhāna durch nānātva) und die eigenen Werke der Seele (karman), kurz ihre Geschöpfesart. In dem Maße aber, wie die Seele sich scheidet von aller dieser Mannigfaltigkeit, in dem Maße enthüllt sich in ihr das Reich Gottes (das satyasya satyam). Hier ist die Seele und die Gottheit eins (ekatā) ²⁾.

Ja, hier ist die Seele, als gesondertes Einzelnes, dann 'tot und begraben in die Gottheit' ³⁾.

Und wo so Einheit ist, da ist auch keine 'Gleichheit' oder 'Ähnlichkeit' mehr; auch kein Unterschied von Subjekt und Objekt:

Wo sie eins sind im Wesen, da sind sie nicht 'gleich'. Denn Gleichheit steht immer noch mit Unterschied. Also muß sie auch die Gottgleichheit abstreifen (um zur Gotteinheit zu gelangen) ⁴⁾.

Und:

Solange ein Etwas noch Gegenstand (vishaya) unseres Bemerkens ist, sind wir noch nicht Eines mit dem Einen. Denn wo

¹⁾ Büttner 209.

²⁾ 208.

³⁾ 207.

⁴⁾ 205.

nichts als eines ist, da sieht man nichts¹⁾. — Und: 'Wo das Erkannte und der Erkennen eins sind'²⁾.

Die Einfältigen wähnen, sie sollten Gott sehen, als stünde er da und sie hier. Das ist nicht so. Gott und ich, wir sind eins im Erkennen (Pf. 206, 8).

d: Die Gottheit selber aber, hoch über Gott stehend wie Brahman über Īśvara, ist wie das Brahman nicht nur ledig aller Weise, alles Wie, sondern auch alles Wirkens:

Nie hat die Gottheit dies oder das gewirkt (akartritvam), sondern erst Gott (Īśvara) schafft alle Dinge. Wo Gott Schöpfer ist, da ist er mannigfaltig und erkennt Mannigfaltigkeit. Wo er aber Eines ist, da ist er alles Wirkens frei und ledig und erkennt in solchem Einssein (von Erkennen, Erkanntem und Erkenntnis) auch weiter nichts, als was er überwirklich in sich selber ist (cintmātra, caitanyam, svayamprakāśatvam)³⁾.

Denn das ist selbstverständlich: auch als Gottheit und Ureinheit ist sie höchster Geist:

die Gottheit ist von Haus aus Vernunft⁴⁾, oder:

die lebendige (cit) wesenhafte (satyam), schlechthin seiende (sanmātram), Vernunft (caitanyam), die sich selber zum Gegenstande hat, und — ewig dieselbe — nur in sich selber ist und lebt! — Hier habe ich ihm keinerlei Bestimmung beigelegt (wie auch bei Śankara die Prädikate sat, cit, caitanyam, nityam, anantam, svayam-prakāśatā, ānanda keine viśeṣana's sein sollen), sondern habe ihm alle Bestimmtheit abgenommen, so wie er selber einzig die Bestimmtheit der Bestimmungslosigkeit ist, und lebt (cit) und selig ist (ānanda), (allein) weil er ist (sanmātra)⁵⁾.

Got daz ist ein lüter wesen, ein lüter verstandnüsse unde verstêt sich selbe in im selben (Pf. 527, 12).

Dieser absolute Geist ist Geist, aber in seiner absoluten Einheit unvergleichbar allem sonstigen, in den Unterschieden von Subjekt und Objekt verharrendem Geiste. Er ist 'Er-

¹⁾ Büttner 185.

²⁾ 128.

³⁾ 2, 194.

⁴⁾ 190.

⁵⁾ 109.

kennen' (jñāna) aber subjekt- und objektloses wie das Jñāna, das Brahman ist:

ein reines in sich webendes Erkennen ¹⁾).

e: Dieses Ewig-Ureine aber ist eigentlich nicht Gott, wenn er es auch oft so nennt, sondern 'die Gottheit'. Denn das ist die seltsamste Übereinstimmung mit Śankara: Hoch über dem Gott und dem persönlichen Herrn ruht die 'Gottheit', in fast identischem Verhältnisse zu Gott sich befindend, wie das Brahman zu Īsvara. Dieses Verhältnis war in einer abstrakten, rein schulmäßigen akademischen Form in der Scholastik schon vor Eckart formuliert worden. Und insofern ist er selbst in dieser seltsamsten Lehre 'Scholastiker'. Und doch, was ward dieser Gedanke bei ihm! Bisher eine akademische Doktorfrage. Bei ihm ein einschlagender und zündender Blitz. Ja richtiger, ein aus ihm sprühender Blitz, zu dessen Aufzucken jene Lehre nur der zufällige historische Reiz war. Er weiß, das was er sagt, dennoch ein ganz Unerhörtes ist:

Dazwischen aber bedenket, ich bitte euch bei der ewigen und unvergänglichen Wahrheit und bei meiner Seele: faßt das Unerhörte. Gott und Gottheit sind unterschieden wie Himmel und Erde. Der Himmel steht wohl tausend Meilen höher. Und so die Gottheit über Gott. Gott wird und entwird (Lehm. S. 241). — Wer diese Predigt verstanden hat, dem gönne ich es wohl. Wäre aber niemand hier gewesen, ich hätte sie diesem Opferstocke predigen müssen (Lehm. S. 242).

Und wie aus Brahman der persönliche Gott Īsvara empor-taucht zugleich mit dem ātman, mit der Seele, und beide miteinander dastehen in gleichzeitiger und gegenseitig be-

¹⁾ Büttner 162.

dingter Gegebenheit, so auch bei Eckart. Nur mit und an der Seele, mit und an der Kreatur ist Gott Gott, als Person, als Subjekt und als Objekte-bewußter:

Erst als ich ausfloß (aus dem Grunde, dem Boden, dem Strom und Quell der Gottheit), da sprachen alle Kreaturen Gott aus.

f: Solche Lehre Eckarts faßt sich zusammen in Worten, die gradezu auch das zusammengefaßte Bekenntnis Śāṅkara's sein könnten:

Als ich aus Gott heraustrat (nämlich in die Vielheit), da sprachen alle Dinge: 'Es gibt einen Gott (nämlich den Īśvara, den persönlichen, Dinge schaffenden Gott). Nun kann mich das nicht selig machen, denn hierbei fasse ich mich als Kreatur (kārya, kāladeśa-nimitta). Aber in dem Durchbruche (im samyag-darśanam) da bin ich mehr als alle Kreaturen, da bin ich weder Gott noch Kreatur: ich bin das, was ich war und was ich bleiben werde jetzt und immerdar (der Ātman als nitya-mukta). Da erhalte ich einen Ruck, daß er mich emporbringt über alle Engel. (Der mukta ist über allen deva's und ihren Himmeln.) In dem Ruck werde ich so reich, daß Gott (Īśvara) mir nicht genug sein kann nach allem, was er als Gott ist, nach allen seinen göttlichen Werken. Denn ich empfahe in diesem Durchbruche, was ich und Gott gemeinsam sind! Da bin ich, was ich war. Da nehme ich weder ab noch zu. Denn ich bin da ein Unbewegliches (acalam), welches alle Dinge bewegt. Hier hat der Mensch wieder errungen, was er ewiglich gewesen ist und immer bleiben wird. Hier ist Gott in den Geist hineingenommen ¹⁾).

Und so hätten wir zwei 'Metaphysiken' nebeneinander gestellt, die im ganzen und im einzelnen dann in der Tat verblüffend übereinzustimmen scheinen. In der Tat stimmen sie überein. Am ersten aber und am meisten darin, daß sie — keine 'Metaphysiken' sind, sondern etwas ganz anderes.

¹⁾ Büttner 2, 176.

ZWEITES KAPITEL

HEILSLEHRE, NICHT METAFYSIK

1. Man stellt Śankara wohl dar als den größten 'Philosophen' Indiens. Und auch den Meister Eckehart pflegt man als originalen Systembildner in den Geschichten der Philosophie zu behandeln. Und doch stimmen beide im tiefsten darin überein, daß sie nicht sowohl Philosophen sind als Theologen. Wohl sind sie Metaphysiker. Aber nicht im Sinne der Metaphysik eines Aristoteles oder der philosophischen Schulen. Ihr treibendes Interesse ist nicht das 'wissenschaftliche' theoretischer Welterklärung und der 'metaphysischen' Gründe der Welt und der Weltwissenschaft. 'We do not explain the world. We explain it away' — so sagte mir ein Schüler Śankara's. Und damit traf er den Nagel auf den Kopf. Nicht um Erkenntnis aus Wissenstrieb zu theoretischer Welterklärung handelt es sich bei beiden, sondern um Erkenntnis aus 'Heilsbegehren'. Das verdeckt sich etwas bei Śankara, und auch bei Eckart in seinen lateinischen Schriften, in denen auch das spekulative Gerüst seiner Heilslehre knochiger hervortritt. In seinen deutschen Schriften aber ist es fast unmöglich, 'metaphysische' Aussagen als solche zu isolieren. Und auch in den obigen Stellen mußten wir Eckart schon Gewalt antun und die Formeln künstlich aus ihren Zusammenhängen reißen: so sehr sind alle sofort getränkt mit ihrer 'heilvollen' Anwendung.

2. Seinserkenntnis suchen sie allerdings beide. Und bei beiden ist diese eine ihrer obersten Formeln. Aber Seinserkenntnis als Erkenntnis vom heilvollen Sein. Das heißt: nicht eigentlich ein Wissenschaftsinteresse an den letzten Gründen, am Absoluten und seinem Verhältnis zur Welt — wobei sich dann auch einige seltsame Aussagen über die 'Seele' und ihre metafysischen Verhältnisse ergeben —, treibt sie im Grunde, sondern beide werden geleitet durch das Interesse an einer Idee, die ganz außerhalb aller wissenschaftlichen metafysischen Spekulation liegt, einer Idee, die, an dieser oder sonst an rationalen und wissenschaftlichen Begriffen gemessen, rein fantastisch erscheinen muß und durchaus 'irrational' ist: an der Idee des 'Heiles', der *salus*, des *śreyas* und wie dieses zu gewinnen sei¹⁾. — Diese Tatsache aber gibt ganz übereinstimmend sowohl bei Śankara wie bei Eckehart ihren 'metafysischen' Sätzen und Termini einen Sinn, den sie ohne sie nicht haben würden. Sie macht sie beide erst in Wahrheit zu Mystikern und verfärbt alle ihre Begriffe ins Mystische. Das 'Sein', von dem sie reden, soll ein Heil sein. Daß es eines sei, ohne zweites, daß es ungeschieden, ohne Beisatz und Prädikate, ohne Wie und ohne Weise (wie Eckehart ganz wie Śankara sagt), das sind nicht bloße metafysische Tatsachen, sondern das sind zugleich Heilstatsachen. Und daß die Seele mit dem Ewig-einen ewig eins sei, ist nicht eine wissenschaft-

¹⁾ Und das war bei Śankara und bei Eckehart fast durch den gleichen Umstand erleichtert oder gradezu gegeben: Das Sanskritwort *Sat* (Seiend) hat schon als Wort der gewöhnlichen Sprache den Beisinn von Wirklich, Wahr, Recht, Gut. Und das lateinische 'Esse' ist nach alter Schullehre 'konvertibel mit *Verum* und *Bonum*'.

lich interessante Tatsache, sondern das, woran das Heil der Seele hängt. Und alle Versicherungen und Beweise für die völlige Ungeschiedenheit, die völlige Einfachheit, die restlose Identität, die Beweise und Deklamationen gegen Vielheit, Getrenntheit, Zerstreutheit und Mannigfaltigkeit — so sehr sie sich gebärden als rationale Ontologie —, sind bei beiden letztlich nur sinnvoll, weil sie eben heilvoll sind. — 'Wo auch nur einen Augenblick Unterschied ist, da ist Gefahr, da große Not.'

3. Allerdings, vom Boden unserer heutigen Ontologie aus ist es fast unmöglich zu verstehen, wie Menschen an diesen starren Behauptungen vom einen, ungetrennten Sein, am 'sanmātra', an dem reinen Sein, das nichts ist als Sein, am 'esse purum et simplex', am 'weiselosen' Sein, das 'neti, neti', das nicht so ist und nicht so, und am Auf- und Untergehen in diesem 'Reinen Sein', das für uns das Leerste von allem sein würde, ein Interesse haben konnten, und gar ein so glühendes. Uns müßte dieses 'rein Seiende' und der Zustand des Weilens darin erscheinen als ein Zustand grenzenlosester Langeweile, völliger Sinn- und Wertlosigkeit. Daß diese beiden Männer aber dieses Interesse hatten und daß sie ganz von ihm getrieben wurden, dieser Umstand muß uns veranlassen, schärfer hinzublicken, um dann leicht zu erkennen, wie die Dinge in Wahrheit bei beiden übereinstimmend liegen.

4. Das Sein, von dem beide reden, erschien beiden als das wahrhaft Wertvolle, und das allein und ganz Wertvolle, als das, mit dem zugleich aller Wert gegeben ist.

Und nur darum wird es Gegenstand des Interesses. Es wird aber zum wahrhaft Wertvollen, indem es für beide in einen bestimmten Kontrast tritt, an den wir heute nicht sogleich denken. Und dieses geschieht in einer gestaffelten Weise, in zwei Graden oder Stufen, die die Meister nicht oder nicht bewußt unterscheiden, die sich aber deutlich unterscheiden lassen. Nämlich:

a) Das Sein hat seinen Wert — in einer begrifflich klaren, 'rationalen' Form — a) sofern es kontrastiert wird dem 'Werden' und dem werdend Sich-Verändern, wie die Māndūkya-upanishad sagt, 4, 71:

Das ist die höchste Heilswahrheit,
daß es nirgend ein Werden gibt.

Wir Heutigen pflegen so nicht zu kontrastieren. Wenn wir von 'Sein' reden, so denken wir zumeist einfach an 'Existieren'. Und dieses hat für uns gewöhnlich nicht als Gegensatz das 'Werden'. Denn auch ein 'Werdendes', ein im Werden begriffenes Ding 'existiert' doch, eben als werdendes. Und ein Werde-prozeß, z. B. ein Wachstumsvorgang, 'ist doch da', d. h. er existiert, eben als dieser Vorgang. Für uns hat somit das 'Sein', als Existieren, kein reales Gegenteil, sondern nur die einfache Negation seiner selbst als Gegenteil. Ganz anders im Sinne etwa der Eleaten oder Platos, und ebenso auch im Sinne Eckeharts und Śāṅkara's. Hier steht das 'Werden' gegen das 'Sein'. Quod enim est, non fit nec fieri potest (540). Das Werden aber ist ein seltsames Mittelding zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Sat und Asat, ein etwas, das (wie Śāṅkara von der Avidyā sagt) durch Sat oder Asat nicht bestimmbar, sad-

asadbhyām anirvacanīyam, sei. Und mit dem Werden steht zugleich das Sich-Verändern (vikāra, vikriyā) gegen das Sein, das Anityam, das Nichtbeharren und die Flüchtigkeit und die Vergänglichkeit. Und umgekehrt, das Sein steht gegenüber aller Veränderung, allem Wechsel, damit allem Vergehen. Darum ist das Sat zugleich das 'satyam', das 'Wahre' und das wirklich und allein Wirkliche, mit dem verglichen ganz von selbst (und eigentlich schon ohne die Lehre von der Māyā), alles Werden in ganzen oder halben Schein versinkt. Als Unvergänglich-wirkliches aber ist dann das 'Seiende' zugleich das 'Vollkommene' und Vollendete. Und alles dieses nun offenbar in um so höherem Maße, als es ganz und rein nur 'Sein' selbst, 'sat eva', 'esse purum et simplex', ist ohne alle Beimischung und Zusatz, upādhi oder accidens, ohne guna oder qualitas. Und nun nehme man diese Aussagen über das 'Sein' in diesem seinem ersten Kontraste für sich: so sind sie zwar alle auch ontologische Aussagen im strengsten Sinne, aber sie sind alle sofort im höchsten Maße 'wertbetont'. Sie enthalten und besagen ein 'Heil', nämlich für den, der die Haltlosigkeit des Werdens fühlt, für den, der im endlosen Wechsel des Werdens und 'Wanderns' verstrickt, in die Mannigfaltigkeit gebannt ist,

Der, was nicht stirbt, nicht alt wird. dort erkennend,
Sich selber alternd, sterbend, hier befindet — —

wie Naciketas in der Kāthaka-Upanishad 1, 28, und der von alle diesem frei wird, wenn er das 'Seiende' oder das 'Sein' selbst erreicht oder ist. Ohne diese 'Wertigkeit' wäre die Lehre beider Männer eine (mehr als wunderliche)

Ontologie. Aber ohne sie würden auch beide nicht eine Zeile geschrieben haben.

Einige wenige Beispiele hierfür mögen folgen. Unter ihnen zeigt dasjenige am klarsten das Motiv der 'Seins'-spekulation, in welchem der Begriff des Seins selber gar nicht verwendet wird: Brihadâraṇy. 2, 1 ff. Der alte Weise Yājñavalkya gibt Haus und Heim auf, um den Heilsweg zu gehen. Er läßt seinen Besitz seinen beiden Frauen. Sein Weib Maitreyī aber weist ihn und allen Reichtum der Welt zurück mit den Worten:

Yena na amritā syām, kim tena kuryām!

Wodurch ich nicht todesfrei bin, was soll mir das!

Freiheit von Tod und von der Todeswelt und von Vergänglichkeit: das ist Erlangung des unvergänglichen, des wahren Seins. — Und so ist das Sein umgeben von seinen beständigen Synonymen, die seinen Sinn deuten:

Hier (in dieser Welt) ist nichts Ewiges. Alles Werk hilft mir zu Vergänglichem. Ich aber bin ein Sucher nach der Vollendung, die ewig ist, unsterblich, furchtfrei, wandellos, unbeweglich und beständig (Śāṅkara zu Mund. 2, 21).

Diese aber ist

Brahman, anfanglos, endlos, unvergänglich, todlos, furchtlos, rein und klar, und nichts als Sein (zu Mund. 2, 10).

Es darf nicht anfangen noch aufhören, denn sonst wäre es nicht ewig (Māṇḍ. 597). Es muß ganz eins sein, ohne Teile. Denn Vergehen besteht im Verluste von Teilen. Beweis: der Körper. Kein Vergang ist möglich in dem was keine Teile hat' (Ś. zu Mundaka 6). Es muß schlechthin ohne Spaltung sein, 'denn wäre Spaltung, so würde sterblich, was ewig ist' (Māṇḍ. 3, 19).

Am tiefsten erweisen die Synonyme des Seins seinen Heilsinn in den alten Versen der Brihad. 1, 3, 28, die zum täglichen Gebete des frommen Hindu gehören:

Aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden.

Aus der Finsternis führe mich zum Lichte.

Aus dem Tode führe mich zur Todesfreiheit.

Und Eckehart?

Im Unterschiedlichen findet man weder Einheit, noch Sein, noch Gott, nicht Rast noch Seligkeit, noch Vollendung! (Bü. 2, 110.) Alles das gebrechlich ist, das ist Abfall vom Wesen. All unser Leben sollte ein Wesen sein. Und sofern unser Leben ein Wesen ist, sofern ist es in Gott (Pf. 262, 34).

Also süßen wir genommen werden von der unstetigkeit unde von dem sturme der welte fluzzes (Pf. 247, 1).

Gott ist unwandelhaftig. Darum ist er das allerbegehrenswerteste (Pf. 313, 38).

β) Hierzu kommt nun noch etwas, das sich bei Eckehart in aller Deutlichkeit, aber dem Sinne nach bei Śāṅkara ebenso findet: Das rein Seiende, das nichts anderes ist als Sein, ist eben als solches zugleich volle Wesensfülle, ist unermesslicher Reichtum des Seins und des Seinsgehaltes. Nihil entitatis universaliter negari potest ipsi enti, sagt Eckart (546), und dasselbe meint Śāṅkara mit seinen Ausführungen zu Gītā 13, 13. Bei Eckehart ergibt sich dieser Gedanke 'rational', durch die Logik, der er folgt. 'Sein' ist ja der allgemeinste Begriff, dem sich alle anderen Begriffe subsumieren, in dessen Sphäre sie alle enthalten sind. Nun ist für uns Heutige der allgemeinste Begriff zwar der an Sphäre weiteste, dafür aber an Inhalt ärmste. Das letztere ist aber nicht die Meinung Eckeharts und seiner Logik. Für ihn

enthält der übergeordnete Begriff zugleich die unteren so in sich, daß er allen ihren Wesensgehalt der Möglichkeit nach in sich befaßt. Z. B. 'Farbe' würde für ihn nicht leerer oder ärmer sein an Wesensgehalt, als Blau, Rot, Grün, sondern unvergleichlich reicher als jeder einzelne Farbbegriff, da er zu allen wirklichen Farben, ja nicht nur zu diesen, sondern zu allen möglichen Farben überhaupt, die Möglichkeit in sich hat. *Quanto res est perfectior in esse et simplicior, tanto est copiosior secundum rationes* (555). *Includens perfectiones omnium generum* (567). Und (Lehm. 198): 'Je edler etwas ist, desto allgemeiner ist es.' Und so ist für Eckehart das 'Sein' nicht, wie für uns, das Allerleerste, sondern das unermesslich Reiche, ist 'dives per se'. Und wer 'seiend' wird, tritt ein in den Reichtum aller Wesensfülle überhaupt. So sagt Eckart:

Gott ist ein einiges Gut, in dem alles Einzelne mit enthalten ist (Bü. 1, 179). — Dâ ist füllede unde welde aller gotheit. Dâ ist einekeit (Pf. 234, 24).

Alle Dinge sind so klein gegen Gott wie der Tropfen gegen das Meer. Wenn die Seele Gott in sich zieht, dann verwandelt sich der Tropfen in das Meer (Pf. 314, 20).

Und diese Fülle, besonders die Wertfülle, steigert sich bei solcher Auffassung, je mehr das Seiende nur Seiendes, nur Eines ist, und je weiter entfernt von Bestimmtheit, Mannigfaltigkeit, Unterschied:

Wers wirklich recht erfassen will, der entfremdet sich auch noch dem Guten, der Wahrheit, und allem, was auch nur im Gedanken und im Namen noch einen Wahn oder Schatten von Unterschied leidet. Und vertraut sich allein dem Einen, bar aller Vielfältigkeit und Unterschiedes, in welchem alle Bestimmtheit

und Eigenschaft verloren geht und eins ist. Dieses Eine, das macht uns selig (Bü. 2, 83).

Oder (Lehm. S. 215):

Wir fassen 'Wesen' als das nackte und reine Sein, wie es in sich selbst ist. Dann (grade in seiner reinen Seinheit) ist Wesen höher als Erkenntnis und Leben. Denn indem es Wesen ist, hat es Erkenntnis und Leben. — Und S. 216: Erkennt sie Gott in den Kreaturen, so ist das 'Abendlicht'. Erkennt sie die Kreaturen in Gott, so ist das 'Morgenlicht'. Erkennt sie aber Gott als den, der allein Wesen ist, das ist der lichte Mittag. Und so sollte der Mensch dieses wie in wahnsinniger Leidenschaft begehren und anschauen, daß das Wesen so edel ist.

Oder:

So lange ich dies oder das bin oder dies oder das habe, so bin ich nicht alle Ding noch habe alle Ding. Scheide ab, daß du noch dies oder das seiest oder habest, so bist du allenthalben. Und also, bistu weder dies noch das, so bistu alle Ding (Pf. 162, 15).

Bei Śāṅkara und in der indischen Logik sind diese Verhältnisse zwar auch angelegt, spielen jedoch in der theologischen Spekulation keine Rolle. Dafür aber bleiben bei ihm die alten Aussprüche der Upanishad's fühlbar in Kraft, daß das Brahman sei 'sarvam idam, yat kimca jagatyām jagat' ¹⁾. Und auch für sein 'Sat' gilt der Vergleich, der oft auf das 'Esse' der westlichen Mystik mit Recht angewendet ist: daß es gleichsam die Mutterlauge sei, die, in sich zwar durchaus einfach und homogen (ekarasa) und 'nur Eines', doch eben die ganze Fülle aller Seinsgehalte in sich eingeschmolzen und suspendiert enthält. Dieser Vergleich ist nirgend passender anzuwenden als auf die große

¹⁾ Alles dieses, was immer ist in aller Welt. — Vgl. Anm. S. 16.

Grundstelle Śankara's, auf den sechsten Prapāthaka der Chāndogya-upanishad. Dieser hat grade die Absicht, zu zeigen, wie das eine Sat die Matrix ist aller Wesensfülle überhaupt. Und sein 'Honig-gleichnis'¹⁾ hat genau den Sinn, den das Gleichnis der homogenen Mutterlauge besitzt. Aus diesem Prapāthaka aber stammen grade die beiden 'großen Worte': 'Sat ēva idam āsīt agre, ēkam ēva, advitīyam, und 'Sa ātmā, Tat tvam asi'. 'Seiend nur war dieses im Anfange, eines nur, zweitlos. Und: 'Das ist der Ātman. Das bist du!' Und so sagt der Eingang zur Īśā:

Voll ist Jenes. Voll ist Dieses. Aus dem Vollen das Volle wird geschöpft. Nimm Volles vom Vollen: es bleibt immer das Volle.

Oder:

Mangel ist der eine Ort, Fülle der andere (Br. S. 1, 1, 11).

Besonders lehrreich aber ist das Verfahren, das Śankara in den Abschnitten Br. S. 1, 1, 12—3, 13 verfolgt²⁾. In immer höheren Dingen der Welt soll das Brahman selbst kontempliert werden. Zwar alle diese Dinge und ihre Mannigfaltigkeit sind nur 'Beilegungen'. Aber ihre Stufenleiter hilft, 'immer höher und höher' zu steigen, zum allerhöchsten selbst, zu dem 'allerhabensten, ewigen, eingestaltigen Ātman', dessen allüberlegenes, und damit allvolles allreiches Sein durch solche 'gesonderten Kräfte der Göttlichkeit' stufenweis immer deutlicher und deutlicher offenbart wird. Und auch für die Mystik Śankara's sind die Expansions- oder Erweiterungs-gefühle charakteristisch, durch die der Mystiker

¹⁾ Vgl. Śankara's Kommentar zu Chāndogya 6, 9. Deutsch leider noch nicht zugänglich.

²⁾ Bei Deußen, S. 48.

glaubt, zur unendlichen Fülle des Seins zu gelangen, wenn er zum 'Sein selbst' gelangt. Sarvam eva āviśanti, sagt Mund. 3, 2, 15. Und Śankara fügt hinzu: Wer den alles durchdringenden Ātman erreicht hat, der dringt ein in Alles. — 'Der wird alliu dinc' — sagt Eckart.

b) Konnte man nun die vorhergehenden Wertungen noch 'rationale' oder doch einigermaßen rationale nennen, so ist alsbald des weiteren ersichtlich, daß sich über ihnen bei beiden Meistern eine noch höhere Wertungsstufe erhebt, die einen völlig irrationalen, oder wie wir sagen, einen 'numinosen' Wert einführt. Von dieser höheren Wertstufe aus erscheint sowohl bei Eckart wie bei Śankara die ganze Seins-spekulation nicht als die Hauptsache selbst, sondern als in Dienst genommen für eine eigentlich höhere und andere Idee. In ihrem Lichte färbt sich dann das 'Sein' selbst zugleich auf eigentümliche Weise. Es rückt selbst aus der rationalen Sphäre, der es zunächst fraglos angehört, heraus. Es wird gradezu ein Ideogramm von etwas 'Ganz anderm'.

Dieses 'Ganz andere' des Seins ist bei Eckehart deutlich und sofort sichtlich, sofern bei ihm dasselbe als das eigentliche, das wahre Sein in Gegensatz tritt zu dem, was man sonst mit Sein meint, zu dem 'empirischen' Sein, wie wir etwa sagen können. Und noch mehr zeigt sich diese höhere Stufe und ihr irrationales Wesen bei ihm darin, daß er, nachdem er lange genug das Esse gradezu zur Wesensdefinition der Gottheit gemacht hatte, schließlich erklärt, daß Gott über dem Sein sei:

Große Meister lehren zwar, Gott sei ein bestimmungsloses Sein. (Das hat er selber hundertmal gelehrt!) Dem ist aber nicht so: er steht so hoch über dem Sein wie ein Engel über einer Mücke. Es ist so verkehrt, wenn ich Gott ein Sein nenne, als wenn ich die Sonne bleich oder schwarz nannte (Bd. 1, 155).

Oder:

Und danach soll man vordringen in die Wahrheit: zu der bloßen Einheit, die Gott selber ist. So kommt man in sonderliche Wunder. Bei diesen Wundern soll man stehen bleiben. Denn Menschensinn vermag dem nicht auf den Grund zu kommen. Wer das Gotteswunder doch durchgründen will, der schöpft leicht seine Wissenschaft — aus sich selbst (Bü. 1, 31). — Was aber über den Geist erhaben ist, das ist das Eine selbst, ein unbegreifliches Wunder (122).

Darum ist Gott vielmehr ein 'Nicht', das doch ein 'unbegreiflich Icht' ist:

Alles, was Wesen hat, das hänget (suspendiert) in dem Nicht. Und dasselbe Nicht ist ein so unbegreiflich Icht, daß alle die Geister im Himmel und auf Erden es nicht ergreifen noch ergründen mögen (Pf. 493, 30).

Und:

Sage ich ferner: Gott ist etwas Seiendes: das ist nicht wahr. Er ist etwas ganz Überschwengliches (atisāya!). Er ist ein überseiendes Nichtsein (sat-asat-param).

Das heißt aber deutlich, es ist das ganz 'Irrationale' in dem Sinne, wie ich anderswo¹⁾ dieses Wort und seinen verwendbaren Sinn zu bestimmen versucht habe. Und die Art dieses Irrationalen gibt Eckart mit haarscharfer Bestimmtheit selber so an (Bü. I, 40):

Nun wirst du fragen: was wirkt nun Gott ohne Bild in dem Grunde und Wesen der Seele. Das zu wissen bin ich außer

¹⁾ Vgl. R. Otto, Das Heilige, Auflage 13, S. 69.

stande. Denn die Seelenkräfte können nur in Bildern wahrnehmen. Und da die Bilder immer von außen herein kommen, so bleibt ihr das verborgen. Und das ist ihr das Heilsamste. Denn das Unwissen lockt sie als zu etwas Wunderbarem, und macht sie dem nachjagen. Denn sie empfindet wohl, daß es ist, weiß aber (in Bildern oder Begriffen) nicht, was es ist.

Darum hat ein Meister gesagt: inmitten der Nacht, da alle Dinge in tiefer Stille schwiegen, da ward zu mir gesprochen ein verborgen Wort. Das kam in Diebesweise, verstohlen. Wie meint er das: 'Ein Wort, das doch verborgen war?' Des Wortes Natur ist doch zu offenbaren, was verborgen ist! Es tat sich auf und glänzte mir vor, daß es mir etwas offenbaren wolle, und gab mir (gefühlsmäßig, unbegrifflich) Kunde von Gott. Darum wird es (mit Recht) ein Wort genannt. Aber es war mir verborgen, was es war. Darum heißt es: 'In einem Raunen, in einer Stille kam es, um sich zu offenbaren.' Es erschien — und war doch verborgen. — Als St. Paulus in den dritten Himmel entrückt war, wo Gott ihm kund werden sollte, und als er nun wiederkam, da war nichts von dem in ihm vergessen. Nur war es für ihn so tief innen (in unauflöslichem Gefühl), daß seine Vernunft nicht dazu gelangen konnte. Es war ihm verdeckt.

Dieses außerbegriffliche, zugleich aber höchst gewisse Erfassen, nennt Eckart das 'unerkennde Erkennen'. —

Wie sehr andererseits in Indien das 'Seiende' selbst schon an der Grenze, ja jenseits der Grenze des Begrifflichen und im Bereiche des Unbegrifflichen lag, das sagen schon die Worte der Kāthaka 6, 12, die doch das Ewige durch Sein allein bezeichnen wollen:

Nicht durch Reden, nicht durch Denken
Nicht durch Sehen erfaßt man Ihn.
'Er ist': durch dieses Wort wird er
Und nicht auf andere Art erfaßt.

Aber auch Śankara geht noch weiter, indem er zu Gītā 11, 37 sagt:

Im höchsten Sinne der höchsten Wahrheit ist das, was die Vedakenner das Unversieglliche nennen, jenseits von Seiend wie Nicht-seiend. Realität allein ist es, nichts anderes

Und vor allem und überhaupt zeigt sich das ganz Irrationale dieses 'Sat' bei ihm darin, daß es eben das 'Brahman' ist, das mit seinem brihattvam (majestas) und mit seinem gambhīratvam (seiner Tiefe) schlechthin atiśayam, überschwenglich ist, von alten Zeiten her die geheimnisvolle, wunderhafte, ganz überrationale Wesenheit, der 'yaksha', das Wunderding, das sich aller Denkbarkeit und Aussprechbarkeit schlechthin entzieht. Es ist tief, und übertief (atigambhīra). Es ist so schwer zu ertauchen, wie der große Ozean (dushpraveśam mahāsamudravat, zu Mānd. 4, 100), und seine Spur so wenig zu erspüren, wie die der Vögel am Himmel; denn wie die Schrift sagt:

'Der aller Wesen Selbst ist und aller Wesen Heil,

Über dessen Weg sind auch die Himmlischen in Verwirrung, Spur
suchend des Spurlosen,

Wie man der Vögel Pfad nicht findet im Äther (zu Mānd. 4, 95).

Obschon durch Vedāntaworte und durch Meister mannigfach verkündet, vermag Es doch nicht erkannt zu werden, wie die Schrift sagt: 'Ein Wunder ist sein Verkünder, ein Glücksfall sein Erreicher', (zu Mānd. 4, 82). Ihm eignet die 'keiner Steigerung fähige', d. h. die absolute Überschwenglichkeit (Br. S. 1, 1, 4).

5. Bei beiden Meistern ist klar, daß der Begriff des reinen 'Sein' (auch trotz seiner genannten Wertbedeutungen), doch nur eben das Äußerste ist, was Begriff oder ratio anbieten

können, um der höchsten Sache sich anzunähern, das aber doch liegen bleibt unterhalb des Gipfels selbst und sich zuletzt herausstellt als ein bloßes rationales 'Schema' eines im Grunde schlechthin Überschwenglichen, nämlich eines Numinosen. 'Sa ātmā. Tat tvam asi'. 'Brahmāsmi': das ist alles fühlbar mehr und noch etwas 'Ganz anderes', als die rationale Aussage: Ich bin reines Sein geworden, bin das Sein selbst. Und gradeso ist es, wenn Eckhart vom homo nobilis, vom 'vergotteten' Menschen redet. Hier ist mehr als der zum wahren Esse gekommene Mensch. Hier versagt einfach jeder Begriff. Und in den Ausführungen hierüber rücken auch bei Eckhart oft genug die bloßen Seinsdefinitionen meilenfern. Er kann sie ganz vergessen. Er ist dann nicht mehr im 'Sein': er ist hier rein und ganz im 'Wunder' (wie er es selbst nennt), das heißt ganz im Bereiche rein numinos-irrationaler Setzung und Wertung. Und wo er auch in dieser Höhe dann noch das Esse und die 'collatio esse' verwendet, da ist dann das 'Esse' in der Tat selber ein rein Wundersames geworden, das dem 'Ontologen' und dem 'Metafysiker' völlig unverständlich und rein fantastisch, dem Theologen aber wohl vertraut ist. Und so steht es auch in der ursprünglichen Auffassung vom Brahman. Eckart sagt 'Wunder', die Upanishadtradition sagt āścaryam und yaksha. Und das bleibt das Brahman letztlich eben auch bei Śāṅkara. So sehr er sich auch bemüht, es einzufangen in die Begriffe seiner Spekulation als sanmātra, cit, caitanyam, jñāna, er muß es doch lassen als das, was es ist: nämlich als das
vor dem die Worte kehren um, und das nie kein Verstand erreicht.

6. Auf jeden Fall aber, indem wir a und b nun zusammenfassen: als *śad eva* oder *esse purum et simplex*, und als das, was doch in Wahrheit über *śat* und *esse* ist, als *Nochrationales* und als ganz *Überrationales* — als beides sind Brahman bei Śankara und Gott und Gottheit bei Eckehart ein überschwenglich Heilvolles und das Heil selbst. Und nur darum übt Śankara seine *Brahmajijñāsā* und Eckehart seine *Seins-* und *Überseinsmetafysik*. Darum allein spekulieren sie und schaffen sie Lehre und versuchen sie, Gegenlehre zu vernichten. 'Denn' — sagt Śankara —

'wollte man unbedacht die fremden Lehren annehmen, so könnte man an seiner Seligkeit Schaden nehmen und in Unheil geraten. Darum ist die Vornahme der Brahman-erforschung als das Mittel zur Seligkeit zu empfehlen¹⁾.'

Brahmabhāvo mokṣah, Erlösung ist das Brahman-Sein.

Eckart aber sagt noch viel tiefer:

Got ist alleine wert (Pf. 445, 4).

Oder:

Sum — ist als *vil* gesprochen als ein *dinc*, daz allez *guot* inne treit (Pf. 300, 10).

¹⁾ Vgl. Śankara's Kommentar zu den *Brahma-sūtra*'s, in Deußens Übersetzung, S. 10 (Leipzig 1887). — Zu der Lehre Śankara's und seiner Schule vergleiche man R. Otto, *Siddhānta des Rāmānuja*, zweite Auflage, Tübingen 1923. Rāmānuja ist der große Gegner Śankara's. In seiner Bekämpfung gibt er aber selber zunächst eine meisterhaft klare und sachgemäße Darstellung der zu widerlegenden Lehre Śankara's und seiner Schule selbst. — Im folgenden abgekürzt mit SR.

DRITTES KAPITEL DER WEG DER ERKENNTNIS

1. Heilslehrer sind beide Meister. Und das ist ihre gründlichste Übereinstimmung. Der Weg aber zum Heil ist die Erkenntnis. Das ist die zweite Übereinstimmung dieser Meister aus Ost und West.

Mehr als durch irgend etwas anderes, mehr als durch die Inhalte ihrer Spekulation, mehr als durch das Heilsziel, die Einheit mit dem Göttlichen selbst, sind diese 'Mystiker' einander ähnlich und ist ihre 'Mystik' übereinstimmend charakterisiert durch ihre Methode, das Heil zu erreichen oder besser: es zu besitzen. Ihre Methode ist dieselbe: sie besteht darin, daß sie eigentlich — keine haben! Alles was sonst 'mystische Methode' ist, alles was künstliche Selbsttrainierung ist zu 'mystischen Erlebnissen', was 'Seelenführung', Schulung, Exerzitium, Technik des Geistlichwerdens, künstliche Selbststeigerung ist, liegt tief unter ihnen und abseits von ihrem Wege. Diese Mystik ist keine 'Mystik' im sonstigen Sinne. Oder besser, sie ist eine Art von Mystik, die anderen Arten von Mystik in ihrer Haltung ferner steht als manchen Formen nicht mystischer Frömmigkeit.

Wohl anerkennt Śankara altindischer Tradition gemäß den 'achtteiligen Yoga'. Aber er ist kein Yogin und das samyag-darśanam wird nicht durch Yoga gewonnen. Es wird durch ihn höchstens vorbereitet und kann auch ohne ihn eintreten durch Erkenntnis des 'großen Wortes' Tat tvam

asi. Ebenso kennt Eckehart gelegentlich die alte *methodus mystica*, die *via purgativa*, *illuminativa*, *unitiva*. Aber seine eigene Weise hat nichts damit zu tun ¹⁾. Ja, sie widerspricht seinem Grundgedanken. Denn die 'Werke' der *via purgativa* können ja nach seiner Annahme überhaupt erst getan werden, wenn das Ewige gefunden ist und erreicht ist. Vorher sind sie tot, wirken nichts und führen grade in die Kreatur, nicht zu Gott. (Ähnlich das Verhältnis der Werke vor dem 'Glauben' bei Luther.) Ebenso sind beide ganz entfernt vom *Illuminatentum*, von mystisch-okkulten Gesichtern und Schauungen, von Magie und Halbmagie der außergewöhnlichen Zustände, von fysikalischen Ekstasen und Anfällen, von nervösen Reizungs- und Überreizungszuständen, von Vision und visionärem Wesen.

2. Beide sind ferner gleichermaßen entgegengesetzt dem, was zu ihrer Zeit bei beiden als Konkurrent auftrat. Bei uns nennt man das 'die voluntaristische Mystik'. Ein sehr mißverständlicher Ausdruck. Gemeint ist hier die *voluntas* eigentlich grade nicht als Wille sondern als erregtes Gefühl und die Mystik als Gefühlsrausch der schmelzenden Liebe, die zur Brautliebe sich steigert. Das schließt in sich das Suchen und Trachten nach 'Empfindungen', nach Rührungen und süßen Tröstungen durch auf- und abwallende Zustände wonniger, halb oder ganz sensueller Süßigkeiten, das Trachten nach der Wonne des geheimen Umganges

¹⁾ Mystische Methodik findet sich gelegentlich bei ihm angeführt. Zum Beispiele die vier Staffeln des *raptus*, bei Spamer, S. 20. Aber diese Stelle ist gelehrtes Zitat. Er selber ist nirgends Methodiker im technischen Sinne.

‘im Brautgemach’, das Wertlegen überhaupt auf die eigenen ‘Gefühle’ und die eigenen Gemütszustände.

In Śankara’s Zeit und Umgebung war das ganz entsprechende die aufkommende emotionale ‘Bhakti’, der bhakti-mārga an Stelle des jñāna-mārga. Zwar ‘bhakti’ und bhakti-mārga konnte auch einfach Name sein für den ‘Weg’ schlichter Gottesliebe und personalen Verhaltens zu Gott. So ist sie zum Beispiel bei Rāmānuja gemeint, der hierin Luther ähnelt. Aber zumeist war sie eben auch ‘voluntaristische Mystik’: ein stark sensuell und oft sexuell bestimmtes Gefühlsleben, das besonders in der Krishna-erotik seine bedenklichen Parallelen hatte zur westlichen Brautmystik. Und dieser bhakti-Mystik wie der ‘voluntarischen Mystik’ ist eigen, im Überschwang des Gefühles durch Zusammenfluß in schmelzenden erotischen Liebeszuständen die ‘Einung’ mit dem Höchsten, das dann selber in Analogie der eigenen Bedürfnisse gedacht ist, zu erreichen. Ihr steht kühl und klar, besonnen und reinlich Śankara’s Haltung entgegen. (Insofern ist seine Mystik in der Tat ‘kühl’.) In seinen Schriften wenigstens finden wir von diesem Wesen nichts. Und der Weg, den er vorschreibt, ist, wie der Eckeharts, dem allen völlig entgegengesetzt.

3. Der Weg beider ist vielmehr die ‘Erkenntnis’, das ‘Wissen’, jñāna, vidyā, samyag-darśanam. Und zwar nicht ein Wissen, das im Zustande des Mystisch-Ahnungsvollen als bloße unaussprechliche Ahnung oder als bloßes Gefühl verharret. Niemand ist weiter entfernt von dem angeblichen Grundbekenntnisse ‘der’ Mystik: ‘Gefühl sei alles,

Name Schall und Rauch', sondern ein Wissen, das mit allen Mitteln der Prüfung und Darstellung und scharfer Dialektik in greifbare Lehre überführt werden soll. Ja, ein fast unglaubliches Schauspiel ergibt sich: diese beiden Verkündiger eines letztlich schlechthin Irrationalen, Unfaßlichen und Un-erfaßlichen, das jedem Begriffe sich versagt, 'vor dem Wort und Verstand umkehren', werden formal zu schärfsten Theoretikern in ihrer lehrenden Arbeit, zu strengen Scholastikern und schaffen sich ihre feste Formelsprache und Dogmatik. Śankara's Schule setzte diesen Zug übertreibend fort und ward rationalistisch-dialektisch. Sie fängt das Un-aussprechliche so sehr ein, zwingt das Irrationale so fest in Formeln, arbeitet eine so starre und gefestigte Schulsprache aus, daß das 'Gefühl' zu sehr verloren geht, der Schimmer des höchsten Geheimnisses fast verschwindet und an die Stelle der tiefsinnigen Mysteriensprache der Upanishad-tradition ein spitzfindig dialektisches System tritt, mit einer wie die späteren Eleaten in Fangschlüssen arbeitenden, gesunde Logik und Erkenntnislehre rabulistisch verwirrenden Denkart, die fast zu einem, wenn nicht Wahnsinn, so doch Widersinn mit Methode wird. 'Gott ist eher ein Schweigen denn ein Sprechen', 'dieser ātman ist stille', 'das Schönste, was der Mensch von Gott sagen kann, ist, daß er in der Erkenntnis inneren Reichtums schweigen kann. Darum klaffe nicht von Gott', so sagen Eckehart und Śankara. Aber beide reden viel, dringen ins Unaussprechlichste, verkünden seine innersten Verhältnisse und suchen, in bestimmtestem Wissen ihren Schülern mitzuteilen, was sie selbst als schulmäßige geklärte Erkenntnis zu besitzen meinen.

Nirgends spielt 'Lehre' eine größere Rolle als bei diesen beiden Mystikern. Sie vertreten gemeinsam damit einen besonderen Typus von Mystik, der von anderen 'Mystikern' sich unterscheidet. Lehrende Mystik ist eine andere als etwa nur singende, oder durch Symbole sprechende, oder Kultmystik, oder völlig schweigende Mystik.

4. Aber allerdings: alles Wort der Lehre, alle Erkenntnis, die aus Lehre kommt, ist noch nicht die Erkenntnis, auf die es ankommt: die Erkenntnis, und zwar die eigene Erkenntnis des Objektes selber, zu dem alle Lehre nur leiten kann. Zwar grade bei Śankara, bei dem man dieses wohl am ehesten annehmen würde, scheint es anders zu liegen. Grade die Heilserkenntnis soll nach ihm rein Erkenntnis sein auf Grund einer Autorität und durch Annahme einer Lehre. Alle Erkenntnis des Brahman und der Einheit mit Brahman soll ausschließlich ruhen auf der Autorität der Śruti, der Schrift, insonderheit auf ihrem 'großen Satze': tat tvam asi = 'das (nämlich das Brahman) bist Du'. Er will durchaus und ganz 'Schrift-theologe', Autoritäts-theologe sein, indem er zu eigenen Begründungen und Beweisen nur greifen will, sofern man hilfsweise schon mit diesen die Angriffe der Gegner widerlegen kann. Aber diese seine Behauptung geht in ihrer eigentlichen Tendenz doch hauptsächlich darauf, alles menschliche 'anumāna', alle Versuche des Vernünftels, des 'natürlichen' Suchens, des Reflektierens und Raisonement, des Beweisens und Folgerns, des 'tarka', als ohnmächtig zur Brahman-findung abzuweisen. Und diese Behauptung, daß keine natürliche

wissenschaftliche Überlegung, kein Schließen oder Beweisen, kurzum keine Kraft des 'Verstandes' die höchste Erkenntnis erreichen könne, hat er wieder ganz mit Eckehart gemein. Bei Eckehart spricht sich diese Überzeugung in einer 'Vermögenslehre' aus. Eckehart unterscheidet ein eigenes Vermögen für das Intelligibele, den 'intellectus', der grade nicht das ist, was wir Intellekt zu nennen pflegen, der vielmehr sich oberhalb aller 'ratio', oberhalb des Vermögens des diskursiven, Begriffe bildenden, schließenden und beweisenden 'Verstandes' steht und völlig anders funktioniert als die bloße ratio. (Die bloße ratio, als diskursiver Verstand, entspricht ziemlich genau dem tarka.) Und er verbindet diese Lehre mit der herkömmlichen vom intellectus passivus und dem intellectus agens, an dessen Stelle Gott selbst oder sein ewiges Wort tritt, das den intellectus passivus 'formiert' und so ihm die Erkenntnis gibt. Und diese Lehre fließt ihm in eins mit seiner mystischen Lehre von der Eingeburt des 'Sohnes', der ja das ewige 'Wort' ist, oder mit der Eingeburt Gottes selber in der Seelen Grund. In loserer Form aber lehrt er, daß Gott erkannt wird, nicht aus Schlüssen oder Beweisen der ratio, sondern indem die Seele, aller Begriffe ledigstehend, eingeht in sich selbst und ihren Grund und in sich selbst als in dem Spiegel der Gottheit, als in der Stätte, da Gott selber ein und ausgeht, oder die gradezu selber göttlich und Gott ist, die Erkenntnis erlangt.

5. Diese letzteren Lehren haben wieder ihre genaue Parallele in der Mystik Indiens und sogar in ihren Formeln:

‘ātmani ātmānam ātmanā’! ‘Im ātman erkenne den Ātman allein durch den ātman’. ‘Allein durch den ātman’; das heißt: nicht durch Kraft der indriyāni oder des manas, oder der buddhi, der Sinne, oder des Gemeinsinnes oder der verständig-vernünftigen Tätigkeit, sondern ohne alle diese Organe und Vermittelungen, unmittelbar, durch den ātman selber. ‘Den Ātman’; das heißt: das Ātman-Brahman. ‘Im ātman’; das heißt: in der Tiefe des eigenen ātman. Weiter aber sagt Śankara — und auch das ist eine Parallele — Brahman-ātman ist eines Beweises nicht fähig und nicht bedürftig. Es ist ‘svasiddha’. Es ist ‘selbst erwiesen’. Denn selber unfassbar ist es der Grund der Möglichkeit jedes Erfassens, jedes Denkens, jedes Erkennens. Und auch wer es leugnet, eben der, sofern er dabei ja denkt, überlegt und behauptet, setzt es voraus.

6. Vor allem aber gilt für ihn: die Erkenntnis aus der Schrift ist überhaupt nur eine vorläufige. Die Schrift ist nur der Finger, der auf das Objekt zeigt, und der selbst verschwindet, wenn es selber erschaut wird. Die eigentliche Erkenntnis aber ist das, was er das ‘eigene Schauen’, das darśanam nennt. Dieses Schauen ist, so wenig wie bei Eckehart das Erkennen, ein Haben von Visionen. Es ist vielmehr die eigene ‘Innewerdung des eigenen Brahmanseins’, und zwar als ein ‘intuitus’, ein Aufgehen von Einsicht, ein eigenes einsichtiges Vollziehen¹⁾ dessen, wovon die ‘Schrift’ gelehrt hat. Diese ‘Innewerdung’ kann nicht ‘gewirkt’ werden, sie kann nicht erräsoniert werden. Sie

¹⁾ realizing nennt es der Engländer.

ist kein 'Werk'. Sie stellt sich ein oder nicht, unabhängig von unserm Willen. Sie muß gesehen werden. Sie entzündet sich zwar am Vedawort und mit dem Durchdenken (pratyaya) des Vedawortes. Aber sie ist eigene Schau. Sie geht auf wie ein 'aperçu' (Goethe). Und dann wird alles Vedawort überflüssig. Und sein Studium und Durchdenken hört dann auf:

'Nur bei wem diese Innewerdung nicht gleichsam mit einem Schläge (beim Vernehmen des großen Wortes: Tat tvam asi) eintritt, nur für den ist wiederholtes pratyaya des Vedawortes das Richtige.' — Br. S., S. 690.

Oder zu Gītā 11, 54:

Mich vermag er nicht nur aus der Schrift zu erkennen, sondern auch unmittelbar wahrhaft zu erschauen.

Solche Schau ist letztlich nicht Schrifterkenntnis, sondern Schau als Innenschau (ātmani) und als Eigenschau (ātmanā).

So zu Gītā 6, 20:

Wenn das zerstreute Vorstellungsspiel (cittam) zur Ruhe gelangt ist und er so durch sich selbst (ohne Sinne, vielmehr) durch das gereinigte 'Innenorgan' den Höchsten, ganz Geist, Licht von Wesen auffaßt, dann gewinnt er Freude.

Auch Gītā 9, 2 ist zu vergleichen:

Rājavidyā und rājaguhya. Das königliche Wissen, das königliche Geheimnis ist hier das Brahmanwissen. Und dieses ist nicht Schriftwissen, sondern pratyakṣa-gaṇanam: eine unmittelbare Eigenerkenntnis: 'sowie man sein Wohl oder Weh fühlt', d. h. in unmittelbarer Eigenvernehmung.

Um dasselbe handelt es sich bei Eckehart. Und man könnte die Art der 'Erkenntnis', die auch er meint, nicht genauer beschreiben; nur daß bei ihm dieses Schauen

gleichsam etwas viel ruhigeres hat. Es bricht nicht auf, platzt nicht hervor in einem besonderen Akte, macht sich nicht kenntlich und weiß kaum von sich. Es ist vielmehr eine Dauer- und Gesamtfunktion, ein fein verteiltes Allgemeinelement im Gemütsleben. Und darum findet sich bei ihm auch nirgends eine so genaue Theorie darüber wie an dieser Stelle Śankara's. Immerhin kennt auch Eckart das *Aperçu*-mäßige der hervorbrechenden, im Einzelakte des empirischen Bewußtseins sich realisierenden tieferen Erkenntnis und bezeichnet es mit einem Zitat aus Augustin:

'in ipso primo ictu, quo velut corruscatione perstringeris, cum dicitur "veritas!", mane, si potes.'

Wie Augustin hier das blitzartige Erfassen des Sinnes des Begriffes 'Wahrheit' meint, so meint Eckart das Gleiche hinsichtlich der Erkenntnis, daß Gott sein eigenes Sein ist. Ihn, mit aller Reflexion und allem Selbsterdachten unvergleichlichen Charakter reiner Selbstschau bezeichnet er selber so:

Wer diese Rede nicht versteht, der beschwere sein Herz nicht damit. Denn solange ein Mensch nicht dieser Wahrheit gleich beschaffen ist, solange wird er diese Rede nicht verstehen. Denn es ist eine uner dachte Wahrheit, die da unmittelbar aus dem Herzen Gottes gekommen ist (Lehm. S. 184).

7. Ja, noch weiter geht die Ähnlichkeit. Denn eigentlich und im letzten Sinne seiner Lehre ist für Śankara die *Vidyā* selber überhaupt nichts Zeitliches. Sie ist das *Jñāna* selber, das ewig, ungeworden, unvergänglich ist, und vom *ātman* selber unabtrennlich. Es ist nur überlagert durch die

Avidyā, (das Nicht-wissen) die nichts anderes ist, als was wir die empirische Erkenntnis selber nennen würden, und die auch für Śāṅkara durchaus in sich den Gesetzen der Wahrnehmung und des Schließens folgt, also Sinneswahrnehmung und Verstand ist. Und ebenso liegen die Dinge auch bei Eckart:

Die Seele hat etwas in sich, ein Fünkchen übersinnlicher Erkenntnis, das nimmer verlöscht. Es gibt aber auch ein Erkennen in unsern Seelen, das auf äußere Gegenstände gerichtet ist: nämlich das sinnliche und das verstandesmäßige Erkennen: und das verbirgt uns jene Erkenntnis (Lehm. S. 191). Dieses Erkennen ist zeitlos und raumlos, ohne hier und jetzt. (Beide, jenes Jñāna und dieses Erkennen sind eigentlich nicht empirischer Bewußtseinsakt, sondern ein verborgenes 'Bewußtsein überhaupt'.)

8. Den Inhalt aber dieses intuitus, seine Staffeln oder Seiten könnte man bei beiden wohl ablösen von ihren zeitbedingten, für unser Gefühl abstrusen Spekulationen und ihn in unserer Weise ausdrücken. Am leichtesten bei Eckehart. Hier ist der wahre Gehalt für einen einigermaßen der Einfühlung Fähigen wohl erkennbar herauszuheben. Das bei ihm Gefundene aber liegt übereinstimmend auch in Śāṅkara's Brahma-darśanam. Nur kommt es bei ihm, der nicht wie Eckehart Prediger ist, der nicht die Zaubergabe hat, durch schöpferische Sprachgewalt in der Seele des Lesers das Gewollte und Gemeinte selbst aufblühen zu lassen, nicht annähernd so zu Gefühl. Und man muß die trockene Hülse seiner Spekulation erst durchbrechen und in seinem 'Brahman' eingeschmolzen die lebensvollen Züge alter indischer Mystik wie sie in den Upanishad's und in den Purāṇa's lebt, wiederentdecken, um das Ähnliche auch hier genauer zu erkennen.

9. Ein solcher prinzipieller *intuitus mysticus*, sagten wir, liegt der Lehre des Śankara und der des Eckehart übereinstimmend zugrunde und ist der eigentliche Quellgrund ihrer seltsamen Behauptungen und ihres hohen Pathos. Zwar in ihrer Dialektik verschleiern beide diese Tatsache. Und das ist auch eine Art Parallele zwischen beiden. — Śankara, oder doch seine Schule, gibt sich alle Mühe, die Sätze der Lehre auch dialektisch zu gewinnen. Man versucht zu beweisen, daß das Bewußtsein immer nur Sein, nicht Sosein erfasse, daß Anderssein und Veränderung auch logisch nicht faßbar sei, daß das *jñāna*, immer einheitlich und mit sich identisch, zugleich ungeworden, unvergänglich sei. Und wie die Schüler der Eleaten stützt man die eigene Lehre vom Einen, Ungeteilten, Unbestimmten, indem man die Gegner mit Aporien der Wahrnehmung und des Denkens belastet ¹⁾. Andererseits, Eckehart beweist zwar eigentlich nicht, stützt aber seine Lehre so sehr mit scholastischer Dialektik, benützt so sehr die platonischen Momente seiner Tradition, um das *ipsum esse* 'wissenschaftlich' zu etablieren und von da aus schon viele seiner mystischen Aussagen rationaliter zu erreichen, daß man auch bei ihm leicht dazu kommt, den Wald vor Bäumen nicht zu sehen. Aber seine Mystik ist nicht das Ergebnis einer zufällig mehr platonisch sich färbenden, obendrein mißverstandenen Scholastik. Sondern umgekehrt: ein eigentümlicher *mysticus intuitus* liegt bei ihm zugrunde, der dann naturgemäß in seiner Umwelt platonische Gedankengänge

¹⁾ Vgl. hierzu besonders *Siddhānta des Rāmānjan* ², S. 34—41 und Rāmānjan's scharfsinnige Widerlegung, S. 42—65.

und Begriffe, platonische Logik und Realistik, Erkenntnislehre und Seinslehre aufruffte und als dialektische Mittel verwandte, die doch oft genug mehr Verhüllungen und Abblendungen und schnell platzende Hülsen werden für die Sache selbst. Ohne diese sehr fragwürdigen Hilfsmittel würde sich seine Absicht vielleicht reiner und deutlicher eine eigene Symbolsprache geschaffen haben. Ja, er hat sie sich geschaffen. Sie kreuzt fortwährend mit ihrer Bildkraft und andringenden Plastik die Termini des Scholastikers. Und völlig verkehrt ist es, in dieser Plastik nur den Schmuck oder die bildlich-poëtische Ausdrucksform seiner 'wissenschaftlichen' Termini zu sehen. Grade umgekehrt: diese sind erst die Rationalisierungen und künstlich gelehrten Umsetzungen eines viel lebensvolleren, von ihnen ganz unabhängigen, quellenden Eigenen. Grade jene spricht am unmittelbarsten und wird in sich verstanden. Seine ganze 'wissenschaftliche' Spekulation ist nur zum Begriff abgemagerte Idee.

VIERTES KAPITEL
DIE ZWEI WEGE: MYSTIK DER SELBST-
VERSENKUNG UND MYSTIK DER EINHEITSSCHAU

Religion in höherem Sinne bricht in Indien durch, als das Verlangen nach dem Heil des Amrita beginnt, nach der 'Todesfreiheit'. Die Erzählung von Yājñavalkya und seinem Weibe Maitreyī, die wir oben angezogen haben, ist das ergreifende Beispiel dieses Durchbruches. In ihr zittert noch nach die Erkenntnis, daß dieses Wissen von einem Heil der 'Todesfreiheit' nicht das Ergebnis eines bloßen Ideengeschiebes, das Ergebnis einer bloßen 'Evolution' im gemeinen Sinn ist. Vielmehr, daß sie eine Entdeckung, ein offenbarungsmäßiges Hellwerden und Aufleuchten einer neuen großen Intuition in seherischen Gemütern war. — Das Positive zu der negativen Form amrita, Todesfreiheit, würde 'Leben' sein. Und so tritt jene Entdeckung des ewigen, zeit- und Samsāra-entnommenen Amrita in Parallele zu den Begriffen des 'Lebens' und der Lebensverleihung von seiten des ewig Lebendigen selber, wie wir sie aus unserer eigenen heiligen Tradition kennen. 'Lebenssucherin' ist auch Maitreyī. Darum redet sie verächtlich von allen Gütern dieser Welt, und will mehr. Dieses Amrita und dieses Leben aber ist mehr als 'Unsterblichkeit', als das bloße Fortsetzen unserer empirischen Existenz ins Endlose. Ein 'mystischer' Schimmer liegt darüber. Nach empirischer 'Unsterblichkeit' brauchte Maitreyī nicht zu

suchen. Davon hatte sie nach indischen Begriffen nur zu viel. Denn das empirische Dasein löschte der Tod ja nicht aus, es rollte von Geburt zu Geburt weiter in unendlicher Reihe. Und grade aus dieser bloßen 'Unsterblichkeit' verlangt der indische Heilssucher heraus. Grade sie ist ihm die Welt des Todes, von dem Freiheit gesucht wird. Und es ist sehr flach, zu meinen, daß 'Religion' aus Unsterblichkeitsverlangen geboren sei. 'Lebensverlangen' wäre richtiger, wenn man zugleich anmerkt, daß dieses 'Leben' schon auf niederen Stufen der Entwicklung dieses Begriffes nicht das empirisch-natürliche, sondern eine durchaus 'magische' Größe ist und auf höheren Stufen ein durchaus Überschwengliches. (Brahman = atimrityu, 'Übertod'.) —

Diese Heilssuche nach dem Amrita steht, so sagten wir, als Motiv deutlich auch hinter den Spekulationen vom ewigen und einigen Sat. Das Sat ist das Heilsgut des Amrita selbst, in anderm Ausdruck. Und es trägt in Indien oft genug seinen alten Namen Amrita, und im Westen seinen alten Namen 'Leben'. So kann auch Eckart gelegentlich alle Ontologie vergessen und so sagen:

Swenne si genzliche vercinet wirt mit Gote unde getoufet in götlicher nâtûre, sô verliuset si alle ir hindernisse unde krankheit und unstêtekeit unde wirt zemâle verniuwet an eime götlichen lehenne (Pf. 154, 4).

Aber diese Amrita-idee erhält nun eben jene seltsame Formung, von der wir gesprochen haben. Yājñavalkya antwortet auf die Frage nach dem Heil des Amrita mit der Lehre vom mystischen ātman in der Tiefe unseres eigenen Wesens, und die ātman-Mystik verschmilzt sich mit der

Mystik vom ewigen Sat-Brahman. Und beide gehen in eins —: Sa ātmā. Ebenso formt sich die Lebenssuche bei Eckart zu der Lehre vom seligen Wunder des Seelengrundes in unserer Tiefe und von der weiselosen Gottheit als reinen Seins. Und beide schlingen sich gleichermaßen bei ihm ineinander.

Indem dieses geschieht, verbinden sich aber zugleich zwei mystische Erfahrungen und zwei Spekulationen innig miteinander, die auch getrennt möglich wären und von denen eine jede ihre eigenen Motive und ihre eigenen Ursprünge hat. Mystisch sind beide. Aber die eine ist Mystik der 'Innenschau', die andere ist Mystik der 'Einheitsschau'. Von ihrer Verschiedenheit und von ihrer Verschlingung müssen wir ausführlicher reden.

Mystisches Erfahren ist, trotz weitgehender formaler Übereinstimmungen, der Mannigfaltigkeit fähig. Seine Inhalte können seltsam verschieden sein. Die Stimmungen und Gefühle, mit denen es die Gemüter bewegt, können voneinander abweichen, ja diametral entgegengesetzt sein. Die Fremdheit von Mystikern untereinander kann bis zur gegenseitigen Ausschließung und Befehdung gehen. Mystiker waren es, die den Mystiker Hussein ibn Mansur al Hallāj befehdeten und halfen, ihn ans Kreuz zu bringen. Und gegen die Art der Mystik vor ihm hatte er selber gekämpft. Von solchen Qualitätsunterschieden der Mystik soll später noch die Rede sein. Hier aber interessiert uns zunächst, daß auch die Form der Mystik, ihre eigentümliche Einstellung zu ihrem Objekte, der Weg seiner Erreichung und damit die Grundhaltung des Mystikers selber in sich

Typen aufweisen, die an sich ganz verschieden sind. Sie verbinden sich oft. Vielleicht erfordern sie sich gegenseitig zur Ergänzung und Durchdringung. Vielleicht stellen sie erst in ihrer Verbindung das Ideal der mystischen Erfahrung dar. Und vielleicht besteht zwischen beiden ein geheimer Wesenszusammenhang, den der Mystiker selber einsieht und für selbstverständlich hält. Dem Nichtmystiker aber muß — oder müßte — zunächst ihre seltsame sfärenweite Verschiedenheit auffallen. Diese hier gemeinten Verschiedenheiten beziehen sich auf die Art der mystischen Intuition selbst: sie sind in der Überschrift des Kapitels angedeutet.

Und nun ist es für die Übereinstimmung zwischen Śankara und Eckart wieder interessant, wie sich beide Formen solcher mystischen Intuition bei beiden finden und zugleich sich aufs innigste durchdringen. Die Ähnlichkeit beider Meister besteht in der übereinstimmenden Art der Wechseldurchdringung von zwei in sich deutlich verschiedenen Weisen des mystischen Aktes selbst. Die penible Aufgabe des folgenden Kapitels wird sein, zum Zwecke schärferer Erkenntnis zu sondern und auseinander zu reißen, was im Mystiker selbst aufs engste verschmolzen ist und beständig ineinander verfließt.

I.

Der intuitus der ersten Art hat die Maxime: 'Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg.' Abkehr von allem Außen, Rückzug in die eigene Seele, in ihre Tiefe, Wissen um eine geheimnisvolle Tiefe und um die Möglichkeit, in sie sich zurück-, sich einzuziehen, Mystik als Versenkung ist diesem Typus I eigen, nämlich als Versenkung in sich, um nun im

Inneren selbst zum intuitus zu gelangen, hier das Unendliche oder Gott oder Brahman zu finden: 'ātmani ātmānam ātmanā'. — Hier blickt man nicht auf die Welt. Hier blickt man nur in sich. Und zur endlichen Schau braucht man keine Welt. Hier gilt nur 'Gott und die Seele'. Und dieser intuitus ginge vonstatten, auch wenn es gar keine Welt gäbe. Ja, dann nur viel leichter. Hier gilt das Wort Augustins: Deum et animam! Nihil aliud? Nihil omnino.

Auch bei Plotin durchdringen sich beide Typen. Typus I liegt bei ihm rein vor in der Stelle Enneade 6, Buch 8:

Oft, wenn ich aus dem Schlummer des Körpers erwache zu mir selbst, und aus der Außenwelt heraustrete, um bei mir selbst Einkehr zu halten, schaue ich eine wunderbare Schönheit. Ich glaube dann felsenfest an meine Zugehörigkeit zu einer bessern Welt, wirke kräftig in mir das herrlichste Leben und bin mit der Gottheit eins geworden. In sie hineinversetzt, bin ich zu jener Lebensenergie gelangt und habe mich über alles Geistige emporgeschwungen. Steige ich dann nach dieser Ruhe im Schoße der Gottheit herab zur Verstandestätigkeit aus der Vernunftanschauung, so frage ich mich wohl: Wie ist ein Rücksinken aus jenem Zustande überhaupt möglich ¹⁾.

II.

Hiermit vergleiche man nun aber die folgende Stelle aus Plotin 5, 8 (Kiefer 1, 61):

¹⁾ Dieser Intuitus treibt zu 'Selbsterkenntnis', zu Seelenkunde und Psychologie, verbindet sich spekulativ mit Erkenntnistheorie oder geht in jenes und dieses über. Magern seine Ideen ab, so werden sie zu den Begriffen der 'angeborenen Erkenntnis', der 'Erkenntnis a priori', wohl auch zum Begriffe eines 'Bewußtseins überhaupt'. Und in der Geschichte der Philosophie kann man den stufenweisen Prozeß dieser Ideenabmagerung und ihrer Hinübermagerung in die 'Wissenschaft wohl verfolgen.

Sie schauen alles, nicht in seinem Werden, sondern in seinem Sein. Und sie schauen sich selbst in dem andern. Jedes Wesen faßt in sich selbst die ganze geistige Welt. Darum ist überall alles. Jedes ist dort alles, und Alles jedes.

S. 65: Der Mensch, wie er jetzt geworden ist, hat aufgehört, das All zu sein. Wenn er aber aufhört, ein Individuum zu sein, dann schwingt er sich wieder auf und durchdringt die ganze Welt. Denn eins geworden mit dem All, schafft er das All.

Man wird den Unterschied von der vorhergehenden Stelle fühlen. Dem nach innen gehenden intuitus erster Art steht hier gegenüber ein intuitus zunächst deutlich verschiedener Art. — Die mystische Intuition dieses zweiten Weges ist mit der des ersten oft so innig verbunden, daß man ihr Besonderes zunächst kaum bemerkt. Und doch ist zwischen beiden nicht nur eine große Verschiedenheit, sondern gradezu ein Kontrast. Die zweite ist zu bezeichnen mit den Ausdrücken: *ekatvam anupaśyati*, *ekatā-drishti*, Einheits-schau gegenüber der Vielheit der Objekte. Sie weiß zunächst gar nichts vom 'Inwendigen'. Während die vorige Form notwendig eine eigene Seelenlehre hat, die Seele mystifiziert, dann von einer 'Seelenmystik' ausgeht und zu großem Teile Seelenmystik selber bleibt, bedarf diese zweite einer eigenen Seelenmystik nicht. Sie blickt auf die Welt der Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit. Und ihnen gegenüber entspinnt sich aus der Tiefe mystischer Veranlagung, die wir, je nachdem wir sie schätzen, für eine seltsame Fantasie oder für einen Tiefblick in ewige Sachverhalte nehmen mögen, eine 'Schau' oder eine 'Erkenntnis' höchst eigener Art.

Solcher Tiefblick aber und die Menschen, die ihn besitzen, sind nicht bloß eine Sache der Vergangenheit. Sie sind zu

allen Zeiten und auch heute möglich. Und sie sind von uns selbst nicht so weit verschieden, daß wir nicht durch Nachfühlen einigermaßen dem nachkommen könnten, was sie erfahren. Aus solchem Tiefblicke entspann sich die Spekulation in Indien, und es war der Tiefblick dieser zweiten Art, nicht der der erstgenannten, der an ihrem Anfange stand. Denn schon im Rig-Veda beginnt dieses seltsame Tasten nach dem 'Ekam', nach dem 'Einen', während die Suche nach dem ātman erst später einsetzt, hinzukommt und sich mit jenem verbindet aus einer inneren Notwendigkeit heraus, über die an andern Orte nachgedacht werden soll. Vielleicht aber stand sie nicht nur in Indien am Anfange der Spekulation, sondern auch in Hellas, und was wir griechische Wissenschaft nennen, wäre dann vielleicht selber die Ausgeburt von etwas, das im Anfange mystisches Schauen gewesen ist. Jedenfalls ist sie nicht abhängig von einer 'Lehre', auch nicht geboren aus rationalen Erwägungen oder aus dem Kausaltriebe oder aus Wissenschafts-begehren. Sie entspinnt sich 'offenbarungsmäßig' da, wo die Anlage dafür gegeben ist, wo das 'himmlische Auge' sich aufschlägt.

Sat eva idam agre āsit, ekam eva advitiyam.

Idam, nämlich diese mannigfaltige Welt der Objekte, war nur Sein, nur eines, sonder zweites, so heißt es im mystischen Urtexte. Am idam, an der mannigfaltigen Welt entspringt die Schau. Ihre Mannigfaltigkeit wird aufgehoben. Und nur seiendes, nur eines, zweitlos war es: auf dem 'nur' liegt noch mehr Ton als auf dem Sein.

'Einheits-schau' müssen wir sie nennen. Denn 'Einheit' ist ihr Schlagwort: nicht Seele, innerer Mensch, ātman,

auch nicht Brahman oder deitas, auch zunächst nicht sat oder esse, sondern 'Einheit'. Und diese Betonung der 'Einheit' und der Streit wider allen 'Unterschied' ist ihr Hauptcharakteristikum.

'Einheits-schau', sagen wir. Aber wir dürfen nicht wähen, mit diesem Worte eine zureichende Erklärung der Sache selbst zu haben. Denn das bloß formale Element, daß etwas in Einheit oder als Einheit erschaut werde, sagt ja eigentlich fast nichts, sagt vor allem gar nichts darüber, warum dieses Sein in Einheit so interessant, so atemlos spannend, so wertgesättigt, so feierlich, zugleich so erlösend und beseligend ist, sagt uns nicht, warum es das 'unum necessarium' selber ist. Dieses Einheitsmoment ist nur gleichsam der Wimpel eines unter Wasser liegenden Tauchbootes, der eben noch über der Oberfläche des Wassers sichtbar bleibt. Es ist das einzige Moment, das sich einigermaßen fassen und erwägen läßt. Und auch das nur sehr unvollkommen. Denn was ist diese 'Einheit'? Sicherlich keine, die mit irgendwelchen logischen Formen von Einheit bestimmbar oder gleich wäre.

Auch dieser mystische Intuitus hat seine 'wissenschaftlichen' Gegenstücke¹⁾. Auf seiner Linie liegen die 'wissenschaftlichen' Begriffe von der Totalität, vom Universum, vom System des Kosmos, das dann als ein 'System von Substanzen in Wechselwirkung' bald vitalistisch als Organismus, bald mechanistisch-mathematisch als mechanisches Massen- und Energiesystem gedacht wird. Ferner der Begriff der Gesetzlichkeit. Und vielleicht sind, wie man be-

¹⁾ Wie der erste auch; vgl. Anmerkung auf S. 54.

hauptet hat, wirklich einmal solche Grundbegriffe der Naturphilosophie 'aus dem Geiste der Mystik' entbunden worden als die *disjecta membra*, zugleich als die deflogistisierten und entseelten *membra*, ursprünglich mystischer Intuitionen.

Diese Einheits-schau ist nun eine gestaffelte. Wir meinen damit nicht, daß ihre Staffeln in der Geschichte der mystischen Erfahrung oder im Erleben des einzelnen Mystikers notwendig auseinanderliegende, nacheinander folgende Entwicklungsstufen sein müßten. Sondern wir meinen eine Staffelung, die in der Sache selber wesensmäßig zu liegen scheint.

Indem wir sie beschreiben, versuchen wir zugleich ein 'Schema' dieser mystischen Erfahrung zweiter Art zu zeichnen. Das Eigentümliche aller schematischen Zeichnung ist, daß sie nicht eine gegebene Einzelform kopiert sondern einen Mitteltypus zu umreißen versucht. Keine Einzelform deckt sich völlig mit dem Schema. Aber jede Einzelform erinnert an dasselbe: deutlicher oder undeutlicher, näher oder ferner, mit Präzision oder mit Vershobenheit der Glieder. — In diesem Sinne sagen wir so:

1. Unterste Staffel

a: Dinge und Geschehen, soweit sie dieser 'schauende' Blick erfaßt, sind nicht mehr Vieles, Getrenntes, Geteiltes, sondern auf unsagbare Weise ein Alles, ein *sarvam*, ein Ganzes, ja Eines. Auf unsagbare Weise. Denn wenn man etwa hinzufügt: sie bilden nun ein 'organisches Ganze' oder 'ein Alleben' oder dergleichen, so sind dies rationalistische Ausdeutungen der Sache, entnommen dem jeweiligen

wissenschaftlichen Sprachgebrauche, die höchstens analog, nicht adäquat sind. — So sagt Eckart:

In dem ewigen Gute göttlicher Natur ist wie in einem Wunder-
spiegel aller Kreatur Wesen eins (Pf. 324, 28).

b: Ferner: Alle Anderheit als Entgegengesetztheit
verschwindet: d. h. die Dinge sind nicht mehr als eines
und anderes unterschieden. Vielmehr: Dies ist das und das
ist dies; Hier ist dort und dort ist hier. (So sagt Plotin
vom intelligiblen Ort:

Dort . . . schauen sie alles, aber nicht in seinem Werden, son-
dern in seinem Sein, und schauen sich selbst in den andern.
Jedes Wesen faßt in sich selbst die ganze geistige Welt und
schaut sie wiederum ganz in jedem anderen Wesen. Darum ist
überall Alles. Jedes ist dort Alles und Alles ist Jedes.
(Nach Kiefer 1, 61.)

Das heißt zunächst grade nicht, daß alle Dinge überhaupt
verschwinden nach seiten ihres Wesensreichtumes und ihrer
Fülle, sondern vielmehr, daß jedes mit jedem und alles
mit allem ein und dasselbe sei. Der indische Ausdruck
für solches Schauen ist: *nānātvam na paśyati*. Und dieses
positiv ausgedrückt: *samam paśyati* oder *dharmān samatām
gatān paśyati*: er schaut die Objekte als zur Identität zu-
sammengegangen¹⁾. — Es ergibt sich hier die sonder-

¹⁾ Dies ist auch die erste Bedeutung des Terminus *advitīyam*, *advaitam*, zweitlos. In dem Grundtexte der Advaitalehre Chānd. 6, 2, 1
besagt das Wort, daß das *idam*, nämlich das *prapañca*, das ist die in
Namen und Form ausgebreitete Welt 'eines nur', zweitlos, das heißt in
sich vielheits-los war. Die Zweitlosigkeit ist hier zuerst nicht die Identität
von Brahman und dem Inner-ātman, sondern die Identität des Vielen
der Welt im Einen. Und so noch oft später. Vgl. Mānd. Kār. 1, 17:

māyāmātram idam dvaitam, advaitam paramārthataḥ.

Das *idam* ist auch hier, wie in der Chāndogya, das *prapañca*, wie Śan-

bare 'Logik' der Mystik, die zwei Grundgesetze der natürlichen Logik ausschaltet: den Satz des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten. Wie die nichteuklidische Logik das Parallelen-axiom ausschaltet, so schaltet die mystische Logik die genannten zwei Axiome aus und von da wandern die 'coincidentia oppositorum', die 'Identität der Gegensätze' und die 'dialektischen Begriffe' in die Wissenschaft hinüber.

Dâ ist al ein, und ein al in al (Pf. 391, 14).

Da ist ihr (der schauenden Seele) alles eines und eines in Allem (Pf. 632, 26).

Es (nämlich das weltliche Sein) trägt in sich Widersetzung. Was ist Widersetzung? Liebe und Leid, Weiß und Schwarz, das hat Widersetzung, und das bleibt (als widersetztes) im Wesen nicht (Pf. 264, 12).

Darin liegt der Seele Lauterkeit, daß sie geläutert ist von einem Leben, das geteilt ist, und tritt in ein Leben, das vereint ist. Alles, das geteilt ist in niederen Sachen, das wird vereint, sobald die (schauende) Seele aufklimmt in ein Leben, da keine Widersetzung ist. Wenn die Seele kommt in das Licht der Vernünftigkeit (der wahren Vernehmung), so weiß sie nicht Widersetzung (Pf. 264, 28).

'Lieber Herr, sagst: Wann steht man in Bescheidenheit (in diskursivem Verstandes-Erfassen)?' — 'Ich sage dirs: Wenn man eines (getrennt) von andern erkennt.'

'Und wann steht man oberhalb Bescheidenheit?' — 'Das sag ich dir: wenn man alles in allem erkennt, dann steht man oberhalb Bescheidenheit.'

kara im Kommentare sagt: idam prapāṇācāhyam. — Vgl. auch 3, 19: māyā bhidyate hi etat, na anyathā 'jam kathamcana. 'Durch Blendwerk nur wird Das (Eine) zerteilt.' In Wahrheit aber ist es samatāṁ gatam (3, 2). Und 4, 91:

... sarve dharmāḥ.

Vidyate na hi nānātvam teshāṁ kvacana kimcana.

'Denn ganz und garnicht gibt es an ihnen (nämlich an allen Objekten) irgendein Mannigfaltigsein.'

c: Zugleich aber tritt ein, was man nennt das 'Schauen *sub specie aeterni*': das heißt nicht nur die Negation der gewöhnlichen Form des Miteinander der Dinge in Raum und Zeit, sondern eine positive Ordnung ihres In- und Miteinander höherer, aber unsagbarer Art, im 'ewigen Nu'.

d: Und damit verbindet sich — und das ist erst das Wesentlichste — als Begleitung der 'Einswerdung' der Dinge das, was man eine Verklärung der Dinge nennen muß. Sie werden gleichsam transparent, leuchten auf, werden visionär. Sie werden — und das verbindet zugleich das letztgenannte Moment mit dem *sub specie aeterni* — gesehen, wie Eckehart sagt, 'in ratione ydeali', das heißt nicht in ihrer 'Handgreiflichkeit' sondern in ihrer ewigen Idee ¹⁾. 'Ich sehe in allem die ewige Zier' singt Lynkeus. Und Plotin sagt (Kiefer 1, 61): 'Dort ist das vollendete Schöne.'

Eckart aber drückt es so aus:

Der Mensch, der so die Dinge in der niederen Form, wo sie etwas sterbliches sind, hat fahren lassen, der empfängt sie wieder 'in Gott' (und das heißt zuerst in ihrer idealen 'Einheit'), wo allein sie etwas Wirkliches sind. Alles, was hier tot ~~ist, ist, dort~~ Leben. Und alles, was hier ein Grobhandgreifliches ~~ist, ist, dort~~ (sub specie ydeali) Geist. Wie wenn man reines Wasser in ein völlig reines Gefäß gösse und ließe es stille stehen, und es hielte dann jemand sein Angesicht darüber, so erblickte er das Angesicht am Boden so, wie es an sich ist (Bü. 1, 141).

Eckart meint deutlich hier die eigentümliche Verklärung, die das im Wasser geschaute Angesicht, selber erfüllt vom

¹⁾ Die Kreaturen schauen in ihrem 'ungeschaffenen' Wesen.

Glanze und von der Transparenz des Mediums, durch das es geschaut wird, annimmt¹⁾). Wie Goethe sagt:

Kehrt wellenatmend ihr Gesicht
Nicht doppelt schöner her?

Und:

Das feucht-verklärte Blau.

*

Die Momente von a—d kann man zusammenfassen mit der indischen Formel: *nānātvam na paśyati*: er schaut nicht mehr Mannigfaltigkeit. Das *nānātvam* hat an sich noch keine Beziehung auf den Unterschied von Brahman und ātman, sondern bezeichnet die Mannigfaltigkeit des *nāmarūpādi*, die Mannigfaltigkeit von 'Namen und Gestalten', die zugleich '*kāla-deśa-nimitta*', durch Raum und Zeit bedingt ist. Positiv ausgedrückt: *samam paśyati*: er schaut alles in Identität. Die Schau des *samam* ist aber zugleich die Schau, entfesselt von Raum und Zeit.

e: Zugleich tritt nun die Identifikation wie aller Dinge mit allen, so auch des Schauers mit dem Geschauten ein: eine Identifikation, die deutlich verschieden ist und anders zustande kommt als die des ersten Weges, des Weges nach Innen. Denn von 'Seele' als Innerlichkeit und ihrem Einswerden mit dem Höchsten ist hier nicht die Rede. Und auf die 'Seele' des Schauers ist gar nicht reflektiert.

¹⁾ Und dieses Bild seiner plastischen, eigenen, von allem Schulwust befreiten Sprache sagt uns viel deutlicher, was er mit seinem '*sub ratione ydeali*' meint, als seine ganze gelehrte platonisierende Ideenspekulation. Zugleich zeigt sich in ihm, was wir oben behauptet haben: Eckart hätte seine Meinung auch gesagt, und vielleicht besser gesagt, wenn er kein Scholastiker, nur Prediger in deutscher Mutter- und Dichterzunge gewesen wäre.

Sondern einfach auf ihn selber. Er selber ist, was jedes ist. Und jedes ist, was er ist. So schaut er alles in sich.

*

Mit paradigmatischer Schärfe faßt Plotin in Enneaden 1. 8, 1 das Bisherige a—e zusammen:

ἔχει πάντα καὶ ἔστι πάντα καὶ σύνεστιν αὐτῷ συνὸν καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων. Οὐ γὰρ ἄλλα, ὁ δὲ ἄλλος· οὐδὲ χωρὶς ἑαστον τῶν ἐν αὐτῷ· ὅλον τε γὰρ ἔστιν ἑαστον καὶ πανταχῇ πᾶν· καὶ οὐ συγκέχεται, ἀλλὰ αὐτῷ χωρὶς. Aber er ist nicht Geist in dem Sinne, wie man bei uns sich den Geist denkt, der aus logischen Sätzen seinen Inhalt gewinnt und sein Verständnis erlangt durch Denktätigkeit und Reflexionen über Grund und Folge, und der nach dem Satze des zureichenden Grundes das Seiende erkennt. Jener Geist hat vielmehr alles und ist alles und ist bei allem, indem er bei sich selbst ist, und besitzt alles, ohne es doch im gewöhnlichen Sinne (als Objekt in Einzelheit und außer sich selbst) zu besitzen. Denn er besitzt es nicht als etwas von sich selbst Verschiedenes. Denn nicht ist das Besessene ein anderes, und er selbst ein (davon) anderes. Und es besteht auch, was (von dem Besessenen) in ihm ist, nicht jedes für sich gesondert. Denn jedes ist das Ganze und gänzlich alles. Und doch ist es auch nicht vermengt, sondern andererseits wiederum es selbst besonders. (Vgl. oben: Schwarz hört nicht auf Schwarz zu sein. Und Weiß nicht Weiß. Aber das Schwarze ist auch das Weiße, und das Weiße das Schwarze. Die opposita koinzidieren, ohne aufzuhören zu sein, was sie in sich sind.)

Der 'Geist', der hier schaut, wird unterschieden von dem Geiste des 'gewöhnlichen' Denkens, von der diskursiven Denktätigkeit. Im Gegensatze zu diesem erfaßt er durch den *intuitus mysticus*¹⁾.

1) Dieser Geist ist hier der göttliche. Aber der göttliche Geist ist eben für den Mystiker der Urtypus des mystischen Geistes selber. Er selber ist zuhöchst das mystische Subjekt. Und was an ihm statt hat, hat an der 'Seele' statt, wenn sie recht schaut. Dies ist eine Grundkonzeption der mystischen Einstellung. Dieses Analog-verhältnis, das

Der mysticus intuitus kann auf dieser Staffel haltmachen. Und das mystische Widerfahrnis kann mit ihr allein beschrieben und angegeben werden, ohne das man weitergeht. Und es gibt Stellen genug, wo sich die mystische Erfahrung zu ihrem Selbstausdrucke mit den Ausdrücken der ersten Staffel begnügt: 'Kein Anderes schauen, in Einheit schauen, außer Zeit und Raum schauen, Sich und alles in eins schauen, alles in sich schauen', ohne daß zu den höheren Ausdrücken der späteren Staffeln gegriffen wird. (Leicht mischen sich diese, wo die höheren Staffeln erreicht sind, natürlich ein.) Von Gottesschau, von Brahman braucht hier noch nicht geredet zu werden, und doch ist schon mystische Schau vorhanden. Ihr ist das All in Einheit, und zwar in einer durchaus mystischen Einheit. Und zugleich, indem er die Dinge in Einheit schaut, wird der Schauende eins mit dem Geschauten und schaut sie nun in sich.

Wer aber seine Seele die Schönheit jener (in der Einheit und in der Idealität geschauten) Welt hat durchdringen lassen, geht nicht mehr als einfacher Zuschauer davon. Denn das geschaute Objekt und die schauende Seele sind nicht mehr zwei voneinander getrennte Dinge, sondern die also schauende Seele hat (nun) in sich selbst das geschaute Objekt. (Plotin, Kie. S. 70.)

(Die 'schauende Seele' ist hier aber einfach der Schauer selbst. Und die Einigung, die hier eintritt, ist noch nicht die Einigung mit 'Gott', sondern die Einigung des Selbst mit dem in Einheit geschauten Objekt der idealen Welt.)

dann übergleitet in das Identitätsverhältnis, wird in Indien und schon in den Upanishad's bezeichnet durch die regelmäßige Parallele von 'iti adhidaivatam. Atha adhyâtman'. 'So hinsichtlich des Göttlichen. Nun hinsichtlich der Seele.' (Vgl. Kena 4, 29). Dieselbe Unterscheidung, Analogie und Identität findet sich auch bei Eckhardt.

Der indische Ausdruck für die Momente von a—e ist 'anyad na paśyati': er schaut nicht anderes. Das heißt sowohl: er schaut im Objekte nicht Verschiedenheit, wie auch: er schaut nicht mehr Verschiedenheit zwischen Subjekt und Objekt.

2. Die zweite Staffel

Aber weiter. 'Das Viele wird als eins' geschaut, sagten wir zunächst. Damit wird ein eines geschaut. Das heißt: dieses eines ist alsbald nicht mehr bloß die Verbundenheit des Vielen, sondern ein seltsames Korrelat des Vielen. Das 'eines' wird 'Eines', 'das Eine'. Es ist nun nicht mehr eine Prädikation des Vielen. Sondern jene Aussage wird zur Äquation der Gegenglieder: Viel ist Eins, und das Eins ist Viel. Und weiter: auch diese Sätze bleiben nicht gleichwertig. Das Eins rückt vor. Die Einheit ist nicht Ergebnis des Vielen. Auch ist das Verhältnis nicht so, daß Einheit und Vielheit voneinander Wechselergebnisse sind. Sondern das Eine hat alsbald den Ton und rückt über das Viele, und zwar in folgenden drei Zwischenstaffeln:

'Vieles wird als eins geschaut (und so erst recht erschaut).

'Vieles wird im Einen geschaut.'

'Das Eine wird im Vielen geschaut.'

Das Eine selber wird nun zum Objekt der Schau, als das dem Vielen Übergeordnete und Vorgeordnete. Es ist das Viele, nicht wie das Viele das Eine ist, sondern als das Prinzip des Vielen, das ihm zugrunde liegt. Es wird gegenüber dem Vielen zum Subjekt, sofern es das Viele vereinheitlicht, befaßt, trägt, begründet und 'ist', sofern es dasselbe weset, seint, istet. Und schon hier zieht das

Eine merklich den Blick auf sich, zieht den Wert des Vielen an sich, wird leise das Bleibend-Seiende, das eigentlich Wertvolle im und hinter dem Vielen. Und das tritt immer schärfer heraus:

Das Viele ist nun nur seine wechselnden modi. Es selber ist hinter ihnen das Konstante, der bleibende, mit sich identische, unveränderliche Grund gegenüber dem Wechselnd-Flüchtigen. So sagt al Hallāj:¹⁾

Nul ne peut fouler le tapis étendu de la Vérité, tant qu'il demeure au seuil de la séparation, tant qu'il ne voit en toutes les essences une seule Essence, tant qu'il ne voit ce qui passe comme perissant, et celui qui demeure comme subsistant.

Und es ist unmittelbar einleuchtend, daß hier der Ansatzpunkt gegeben ist für zwei Momente, die die Mystik dieser Art an sich zu haben pflegt:

Einerseits, daß sie sich mit Notwendigkeit schematisiert durch die Absolutheits-spekulation; das Eine ist das Unbedingte, alles Bedingende, das Absolute.

Und andererseits, daß sie speziell die Seins-spekulation an sich zieht oder aus sich heraussetzt. Das Eine ist das allein wahrhaft und ganz Seiende hinter dem Vielen, das Viele sinkt hinab in ein halbes Sein des Wechselns, Werdens und Vergehens, das mit jenem verglichen anrita, halbes Sein, 'durch Sein oder Nichtsein nicht zu bestimmendes' usw. ist. Dabei ist aber zugleich klar, daß das Bedingungsverhältnis dieses Einen gegenüber dem von ihm Bedingten jenseits unserer rationalen Bedingungs-kategorien ist. Das

¹⁾ L. Massignon: la passion d'al Hossayn ibn Mansour al Hallāj, Paris 1922. Bd. 2, 517.

Bedingungsverhältnis im Theismus ist das der rationalen Kategorie causa-effectus. Die causa steht dem effectus gegenüber in strenger Scheidung. Nicht so jenes Eine. Es bedingt, aber es bedingt nicht im Schema der Kategorie causa im strengen Sinne. Es ist ein mystisches Bedingungsverhältnis (in dem Sinne wie wir Mystik bestimmen), nämlich ein irrationales Bedingungsverhältnis. Man kann es mit unsern rationalen Denkmitteln nicht fassen. Man kann ihm nur ein Ideogramm beifügen, und als solches pflege ich in meinen Vorlesungen den Ausdruck zu verwenden: Bedingen 'als prinzipielles Zu-Grunde-liegen' und 'als Befassen'.

Wo sich der intuitus mysticus wölbt über gegebenem Theismus, was an sich, wie die ältesten Upanishad's beweisen, keineswegs immer der Fall ist, bekommt dieses irrational zugrunde liegende Eine alsbald den Namen Gott. Und der Ausdruck Gott erhält dann jenes Schillernde, das ihm so charakteristisch ist überall da, wo die Mystik zugleich solch theistische Unterlage hat. Auch die personale Anrede geht dann ohne weiteres auf ihn über, und mystische und personale Einstellung gleiten ineinander. — —

Ein Beispiel für alle diese Verhältnisse ist etwa das folgende Wort von al Hallâj, in dem sich zugleich auch der 'erste Weg' mit dem 'zweiten Wege' verbindet:

O Conscience de ma conscience, qui Te fais si ténue
Que Tu échappes à l'imagination de toute créature vivante!
Et qui, en même temps, et patente et cachée, transfigures
Toute chose, par devers toute chose . .

O Toi, qui es la Réunion du tout, Tu ne m'es plus 'un
autre' mais moi-même!).

¹⁾ Bei Massignon, S. 520.

Oder man vergleiche, was die Īsā sagt, Vers 6:

Wer aber alle Wesen in sich selber schaut, und in allen Wesen
sich selbst . . .

Und 7:

In wem das Selbst des Erkennenden alle Wesen ward,
Welche Verstörung, welche Sorge könnte da noch sein dessen
der Einheit schaut.

Und alsbald erhebt sich diese seltsame 'Einheit' in Vers 8
zur höheren Stufe der Schau: sie ist nun der mystische
'Herr':

Er umfaßt (alles), glänzend, leiblos, fehlerlos, muskellos, rein,
sündefrei, der Seher, der Weise, der Umfassende, der durch sich
selbst Seiende.

Die 'Einheit' ist nun 'Īs' selber, der Herr, von dem der
Eingangsvers sagt:

Vom Herrn durchwohnt ist alles dies,
was immer webt in dieser Welt.

(So sagt auch Plotin:

Er (der Gott, das höchste Eine) wird kommen in seiner Pracht
mit allen Göttern, die in ihm sind, ein einiger und alle in sich
fassend, wie auch jeder Einzelne alle in sich faßt zu einer Ein-
heit (Kie., S. 67).)

3. Die dritte Staffel

So tritt, was als Form des Vielen begann, als das
Eigentliche über das Viele. Und nur ein geringer
Schritt weiter: so tritt es sogar in Gegensatz zum Vielen.
Ist es Eins, so kann es nicht mehr Vieles sein. Das Viele,
erst mit ihm identisch, tritt zu ihm in Spannung, schwindet
hin. Es schwindet: entweder indem es zusammensinkt im
Untrennbar-Einen, wie bei Eckehart, oder indem es zum

verdunkelnden Schleier des Einen wird, zum Blendwerk der Māyā in Avidyā, wie bei Śankara.

Damit wandelt sich der Wortsinn von Einheit und Eins. 'Einheit' und 'Einssein' hieß es zuerst im Sinne der (mytischen) Synthesis des Mannigfaltigen, die, durch keine unserer rationalen Kategorien möglicher Synthesis wiedergebbar, doch jedenfalls Synthesis war. Aber aus dieser synthetischen Einheit, aus diesem unum im Sinne von einzig, wird nun eine Einheit als Eins und Alleinheit. Das heißt: Aus dem Einigen wird das Einzige, aus dem Alleinigen Ekam Advitiam, das Allein-ige. Zugleich schlägt dann, wie bei Śankara, das Verhältnis der ursprünglichen Immanenz, nämlich der Immanenz der Einheit in und an den Dingen, dann der Immanenz der Dinge in dem Einen, gradezu um in die vollendete Transzendenz. Das Reich des Vielen ist nun der volle und üble Gegensatz zum Reiche des Einen, ist mithyā-jñāna und bhrama (Irrtum).

Bei Eckhart, gemäß dem Besonderen seiner Spekulation, bleibt die lebendigste Immanenz des Einen, das 'sich mittelt', immerdar, aber zugleich wölbt sich über diesem das Eine in gleich absoluter Transzendenz in der 'stillen Wüste der Gottheit', in die nie kam Unterscheid noch Vielheit. Staffel 2 bleibt bei ihm mit 3 verbunden.

*

Zu unserer Staffelnung vergleiche Plotins Zitat aus Plato (bei Kiefer 1, 29):

Parmenides drückt sich deutlicher aus und unterscheidet voneinander erstens das absolute Eine, zweitens das vielfache Eine, und drittens das Eine und Viele.

Das sind genau unsere Staffeln, in umgekehrter Reihenfolge.

Die unter I und unter II geschilderten beiden Wege können wir nennen den 'Weg der inneren Schau' und den 'Weg der Einheitsschau'. Diese beiden Wege könnten an sich zwei durchaus unterscheidbare Typen der Mystik ergeben, die als gesondert vorkommend, ja als miteinander konkurrierend denkbar sind. Aber in Eckehart sowohl wie in Śankara (oder besser in der mystischen Richtung, die Śankara und seine Schule zusammenfassen und vollenden), sind die beiden Wege zusammengelaufen. Bei Śankara aus dem Grunde, weil sie längst in der indischen Tradition zusammengelaufen waren. Bei Eckehart aus ähnlichem Grunde. Zugleich aber ist er doch viel weniger als Śankara nur Repräsentant einer Tradition. In ihm wird alles Überlieferte zugleich original neugeboren. Und auch die Verschmelzung dieser beiden Typen von Mystik und besonders die glutvolle Wechseldurchdringung beider ist bei ihm vielmehr aus eigenem Herzen als aus Vorbildern geflossen.

Die Notwendigkeit dieser Verschmelzung wird immer nur der Mystiker selber, fühlend, einsehen können. Doch auch wir sind imstande, wenigstens einige Motive dafür zu begreifen. Ihre Erörterung verschieben wir in den Anhang, um hier den Zusammenhang nicht zu unterbrechen.

FÜNFTES KAPITEL
WEITERE AUSFÜHRUNGEN ZUR STAFFELUNG
DES ZWEITEN WEGES

1. Die Staffel des bloßen 'Eines-schauens' ist nicht notwendig eine Haltung der mystischen Seele für sich, die sie erst durchmachen müßte, ehe sie zur höheren vordringt. Jene ist 'erste Staffel' nur im Sinne der Logik einer schematischen Zeichnung, um die sich die lebendige Erfahrung nicht kümmert. Zumal im Zusammenhange entwickelter mystischer Tradition wird sie kaum isoliert vorkommen und nur schwer für sich erkennbar sein. Aber sicher kann sie wohl auch besonders vorkommen und für sich bleiben. Ihre Formel ist dann die: 'Nichts anderes sehen, nicht Unterschied schauen, Unzweithheit schauen.'

Man wird diese Staffel sogleich als eine bloße Vorstaffel erkennen, sobald die höhere eintritt: 'das Eine' schauen. Aber diese weitere Explikation des intuitus kann gleichsam hinter dem Horizonte bleiben und der seelische Akt wesentlich auf der ersteren Staffel verharren. Jedenfalls ist er ein schon in sich charakteristisches Moment mystischer Geisteshaltung. Und es ist interessant, Aussagen zu sammeln, wo die Erfahrung einseitig oder doch vorwiegend durch sie bestimmt ist. Derartiges liegt nun deutlich vor etwa in dem Abschnitte Vishnu-purāna, 2, 16, den wir im folgenden übertragen wollen.

1. Nach tausend Jahren aber kam Ribhu ¹⁾
Zu Nidāgha's Stadt, um ihm die Erkenntnis zu schenken.
2. Er erblickte ihn aber draußen vor der Stadt,
Während grade der König mit großer Begleitung in
die Stadt einziehen wollte,
3. Ferne stehend und sich vom Volksgedränge entfernt
haltend,
Den Hals ausgedörrt von Fasten, eben aus dem Walde
mit Brennholz und Gras zurückkommend.
4. Als Ribhu ihn erblickt hatte, ging er zu ihm und
grüßte ihn
Und sprach: Warum, o Brahmane, stehst du hier
einsam?
5. Nidāgha sprach: Siehe doch dieses Volksgedränge um
den König,
Der eben in die schöne Stadt einziehen will. Darum
stehe ich hier einsam.
6. Ribhu sprach: Wer von diesen ist denn der König?
Und wer andererseits sind die andern?
Das sage mir doch. Denn du scheinst mir kundig.
7. Nidāgha sprach: Der, der auf dem feurigen, wie
Bergespitzen ragenden Ilfen
Reitet, das ist der König. Die andern sind seine Leute.
8. Ribhu sprach: Diese beiden, der König und der Ilfe
werden mir von dir zugleich gewiesen,
Ohne durch ein Unterscheidungsmerkmal gesondert
bezeichnet zu sein.

¹⁾ Ribhu ist der Guru des Nidāgha. Er hatte ihn tausend Jahre lang allein gelassen. Nidāgha erkennt ihn darum zuerst nicht.

9. Dieses Unterscheidungsmerkmal gib mir doch noch an.
Ich möchte wissen: wer ist hier der Ilfe, und wer der König.
10. Nidāgha sprach: Der Ilfe ist der, der unten ist. Der König der, der auf ihm ist.
Wer konnte denn wohl nicht das Verhältnis von Getragendem und Tragendem!
11. Ribhu sprach: Damit ich das auch kenne, so lehre mich.
Was ist das, was mit dem Worte 'unten' bezeichnet wird. Und was heißt man 'oben'?
12. Flugs sprang Nidāgha auf den Guru und sprach zu ihm:
'So höre. Ich will dir sagen, wonach du mich fragst:
13. Ich bin oben, wie der König. Und du bist unten, wie der Ilf.
Zu deiner Belehrung gebe ich dir dieses Beispiel.'
14. Ribhu sprach: Wenn du denn in der Lage des Königs bist und ich in der des Ilfen,
So sag mir doch eben dieses noch: Wer von uns ist denn du, wer ist ich?
15. Da ergriff Nidāgha eilends seine Füße:
'Wahrlich, du bist Ribhu, mein Meister.
16. Denn keines andern Geist ist so geweiht mit der Weihe der Unzweitheit,
Wie der meines Meisters. Daran erkenne ich, daß du, mein Guru, Ribhu, gekommen bist.'
17. Ribhu sprach: 'Ja, um dir Unterweisung zu schenken, wegen deiner früher mir erwiesenen Dienstwilligkeit, Bin ich, Ribhu mit Namen, zu dir gekommen.

18. Was ich dich aber soeben in Kürze gelehrt habe —
Höchster Wahrheit Kern — das ist die völlige Un-
zweiteit (advaitam).’
19. Und als er so zu Nidāgha gesprochen, da ging der
Guru Ribhu wieder von dannen.
Nidāgha aber, durch diese anschauliche Unterweisung
belehrt, richtete sich ganz auf die Unzweiteit.
20. Alle Wesen schaute er fortan unverschieden, von
sich selbst.
Und so schaute er Brahma. Und daher erlangte er
die höchste Erlösung.
21. So verhalte auch du, o Gesetzeskundiger, dich gleich
zu dir, zu Feind und Freund,
In Erkenntnis des durch alle gleich sich erstrecken-
den Selbst.
22. Denn wie der Himmel, der doch einer ist, mit den
Unterschieden von weiß und blau erscheint,
So auch, durch Irrwahn, das Selbst, obschon eines, in
Gesondertheit.
23. Alles, was nur immer hier ist, das ist der Eine, Acyuta¹⁾.
Von ihm gibt es kein anderes, verschiedenes.
Er ist ich, er auch du, er alles dieses ātman-wesende.
Drum laß fahren den Vielheitswahn.
24. So von ihm unterwiesen gewann der König die Schau der
höchsten Wirklichkeit, und ließ die Vielheit fahren.

Die Staffelung der Momente und Stufen des intuitus ist
in diesem Beispiele ungewöhnlich deutlich und fast pro-

¹⁾ Der Name Gottes.

grammatisch. Nidāgha erschaut hier nicht zuerst 'das Eine selbst', sei es als den ātman, sei es als das Brahman oder als den ewig-einen Acyuta. Sondern der Blick beginnt damit, daß ihm die Verschiedenheit, Getrenntheit und Vielheit entschwunden ist, daß ungesondert erschaut wird. Dies ist das, und das ist dies, und alles ist eines. Daher die naiv⁵ tuenden Fragen von Vers 6—11. Und wo sich die Verschiedenheit sinnlicher und räumlicher Wahrnehmung behaupten will, da zerspringt sie doch alsbald an Ich und Du, Vers 14. Ich ist Du, und Du ist Ich. Und mit dieser Intuition vergeht dem Nidāgha sogleich die von den Sinnen aufgedrängte Verschiedenheit der Dinge vom Selbst, Vers 20a, und damit die Verschiedenheit überhaupt. Er schaut das advaitam überhaupt. So weit führt Vers 20a. Und nun erst fährt Vers 20b fort: tathā Brahma = 'und so dann auch das Brahma', das nun als das Eine selbst hinter der Nichtverschiedenheit hervortritt.

Wie die mystische Schau mit ihrer Seligkeit sich schon ganz auf der ersten Stufe aussprechen kann, ohne sich ausdrücklich zum Brahman-bewußtsein zu erheben, oder besser, ohne dieses notwendig zu explizieren, scheint mir die lebensvolle Stelle Chāndogya 7, 23—25 zu zeigen.

24: yatra na anyat paśyati, na anyat śrīnoti, na anyad vijānāti,
sa bhūmā.

Wo einer nicht anderes schaut, nicht anderes hört, nicht anderes
erkennt, das ist die Fülle.

Das anyad ist hier zunächst nicht das vom Subjekt verschiedene Objekt, denn auf die Identität des Subjektes mit dem Objekte geht erst der folgende Abschnitt mit der

ausdrücklichen Bemerkung der Folgerung aus dem erst-gegebenen. Sondern es ist zunächst die Schau des 'Samam', der Identität in den Dingen. Diese Identität selber ist hier zuerst das Objekt der Schau. Und sie schauen, ist 'die Fülle', und dieser Schau der Fülle des Mystikers steht hier die Schau des gewöhnlichen Menschen als das 'al-pam', als 'das Geringe' gegenüber.

Die Fülle aber besteht in der Lust. Im Geringen ist keine Lust. Die Fülle also muß man zu erkennen suchen. Denn die Fülle ist das Unsterbliche, das Geringe aber ist das Sterbliche.

Diese Fülle aber ist zugleich das Absolute: sie 'gründet sich auf ihre eigene Größe', während im Bereiche des Geringen nichts absolutes zu finden ist, denn hier 'gründet sich immer eines auf das andere' (24, 2). Diese eine Fülle in der es kein anyad gibt, ist

unten und oben, im Westen und Osten, im Süden und Norden.
Sie ist alles (in eins, ohne Unterschiede).

Und nun geht es weiter: 'atha ato 'hamkāra-ādeśah'.

Und nun, daraus folgend, hinsichtlich des Ich die Unterweisung:
Ich bin unten und oben. ich bin im Westen und im Osten, im Süden und im Norden. Ich bin diese ganze Welt.

Und so sagt der in 26, 2 folgende Vers:

Der Schauende schaut nicht den Tod,
Nicht Krankheit und nicht Ungemach.
Das All nur schaut der Schauende,
Das All durchdringt er allerwärts.
Er ist einfach, er ist dreifach, . . .
Ja, er ist zwanzigtausendfach.

Wer zur Schau gekommen ist, der schaut nicht mehr das Leid, das im 'Geringen' liegt. Er schaut das All, die Fülle, die in den Zahlen symbolisiert ist. Und schaut das All in

eins. Und 'durchdringt es', wird mit ihm eins, und ist die Füller dann selbst.

Und endlich erst in 8, 3, 4 folgt dann der Übergang zur Brahman-stufe:

Das ist das Unsterbliche, das ist das Furchtfreie, das ist das Brahman.

Oder man vergleiche die anschauliche Stelle, Gītā, 6, 29–30.

sarvabhūtastham ātmānam, sarvabhūtāni ca ātmani
ikshate yoga-yuktātmā sarvatra-sama-darśanaḥ.

Yo mān paśyati sarvatra, sarvam ca mayi paśyati . . .

Yuktātmā, das ist, wie Śankara in seiner Auslegung erklärt, der samāhita-antahkaranah, derjenige, der sein geistiges Innenorgan zusammengenommen hat zur geistigen Schau. Dieser ist sarvatra-sama-darśanaḥ, das heißt, dieser schaut allenthalben das Samam, das Identische. Und von diesem sagt der Vers: Der die allenthalbige Gleichheit schauende schaut (alsbald) sich selbst in allen Wesen, und alle Wesen in sich selbst. — Und nun geht der folgende Vers weiter zur höheren Staffel:

Wer Mich (Gott) schaut allenthalben, und alles schaut in Mir, Den, usw.

Richtig erklärt Śankara hier sarvabhūtastham ātmānam mit svam ātmānam: 'sich selbst in allen Wesen weilend schauen'. Und weiter sarvabhūtāni ātmani mit: 'Alle Wesen von Brahmā (Hiranyagarbha) bis herab zu den leblosen Wesen als 'ātmani ekatām gatān', als im Schauenden selbst zur Einheit zusammen gegangen. Vorschnell aber erklärt er hier schon das sama mit dem ewigen Brahman. Denn diese Gleichsetzung des samam mit dem Brahman vollzieht sich

offensichtlich erst im nächsten Verse. Zugleich aber hebt er doch die mystische Pointe noch einmal fein heraus, indem er wiederholt: *vishameshu sarvabhūteshu samam (paśyati)*. 'In all den verschiedenen Wesen schaut er Identität.' In Vers 31 wird dann die ganze Summe der Schau in das einfache Schlag- und Bekenntniswort des Ekadvam wieder zusammengefaßt: '*ekadvam āsthitah*', 'wer bei der Einheit besteht'.

2. Hiermit vergleiche man nun Ausführungen, die auch bei Eckart vorkommen. Wenn man ganz scharf hinblickt, wird man auch hier zunächst sozusagen ein feines Irrlichtelieren des 'Nichts anderes, nicht Zweierheit, nicht verschiedenes schauen' bemerken. Es formt sich allerdings sofort zu höherem Lichte, aber es leuchtet auch schon ohne dieses:

Solange da die Seele ein Unterschiedliches auffaßt, solange ist sie noch nicht in Ordnung. Solange da noch etwas hervorlugt oder hineinlugt, solange ist da noch nicht vorhanden die Einheit. Maria Magdalena suchte unsern Herrn im Grabe: sie suchte einen Toten und fand zwei lebendige Engel. Und darüber war sie doch noch ungehalten! Da sprachen die Engel: worüber bekümmerst du dich? Als ob sie fragen wollten: Du suchst nur einen Toten und findest zwei Lebende? (Ist das nicht viel besser?) Da hätte sie erwidern können: Das ist eben meine Klage und mein Kummer, daß ich zwei finde und suche doch nur Einen. —

Solange sich der Seele Erschaffenes unterschiedlich bemerkbar macht, fühlt sie auch Kummer. Alles, was geschaffen, was erschaffbar ist, das ist ein Nichts. Jenem aber (nämlich der Sache selbst in ihrer geschauten *ratio ydealis*) ist alle Erschaffenheit, ja alle Erschaffbarkeit fremd. Es ist etwas Einiges, auf sich Bezogenes, welches von außen (nämlich von einer außer ihr in Getrenntheit vorhandenen *causa efficiens* oder *afficiens*) nichts entgegennimmt! ¹⁾).

1) Bü. 1, 143, 44.

Man versuche nachzufühlen, daß es nun deutlich ein Übergang zu erhöhterer Stufe des intuitus mysticus ist, und man sehe daran zugleich, wie unmerklich sich die erste Stufe in die höhere verschleift, wenn er an anderer Stelle sagt:

Aber solange die Seele Gestaltung schaut (nāmarūpe, mūrti), schaue sie auch einen Engel, schaue sie sich selbst als ein Gestaltetes: solange ist eine Unvollkommenheit an ihr. Ja, schaue sie auch Gott (als persönlich gegenüberstehenden), sofern er Gestaltetes, sofern er Dreiheit ist: solange ist eine Unvollkommenheit an ihr. Wenn aber alles Gestaltete von der Seele abgelöst ist, und sie allein noch schaut das Ewig-eine, dann empfindet das bloße Wesen der Seele das bloße, ungestaltete Wesen der göttlichen Einheit — schon mehr ein Überwesen. O Wunder über Wunder, welch ein edel Erleiden das ist, da das Wesen der Seele auch nur im Gedanken und im Namen nicht einen Wahn oder Schatten von Unterschied leidet. Und vertraut sich allein dem Einen bar aller Vielfältigkeit und Unterschiedes. In welchem alle Bestimmtheit und Eigenschaft verloren geht und eins ist. Dieses Eine macht uns selig. (Büttner 1, 83.)

Und ebenso unmerklich kann bei Eckart die höhere Stufe, die Schau des Ewig-Einen, auch wieder zurückgehen in die niedere, in das einfache Schauen ohne Unterschied.

*

Am Schlusse des obigen Purāna-Abschnittes wird das eine Brahman zugleich erklärt als der eine ewige Acyuta, das ist Vāsudeva. Das heißt: in das Geheimnis dieses Grund-einen wird zugleich der Reichtum eigentlichen Gottwertes hineingenommen entsprechend der Tendenz des ganzen Vishnu-purāna. Denn dieses lehrt ein Advaitam, welches das Brahman zugleich durchsättigen möchte mit den Gefühlswerten des Theismus und der persönlichen Bhakti, wie Eckart auch. Und das ist bei beiden nicht 'inkonsequent'. Denn was heißt in diesen Sphären 'Konsequenz'?

3. Für die Art des intuitus lehrreich ist, wie er sich in Nidāgha entzündet. Der Meister trägt ihm nicht eine Lehre vom Ātman oder Brahman vor, setzt ihm nicht eine Theorie über die Alleinheit auseinander, nötigt sie ihm nicht mit logischen Aporien des Mannigfaltigen auf. Das letztere ist immer nur erst ein nachträgliches Geschäft, das dann an die Stelle tritt, wo die erste Kraft des intuitus selber bereits verbraucht ist. Sondern sein Verfahren hat eine merkwürdige Ähnlichkeit mit der Methode des Koan in der Dhyāna-schule, von der ich an anderem Orte gesprochen habe¹⁾. Durch eine verblüffende Frage, die den Schüler, der bisher trefflich antworten konnte, plötzlich stocken macht, wird in ihm der intuitus gleichsam zur Explosion gebracht. Nun ist er selber bei ihm da. Und nun entfaltet er sich in ihm selber zur Schau der Nichtverschiedenheit, zur Einheits-schau, zur Schau des Einen, des Brahma, des Vāsudeva, der alles in Einheit weset.

Auch aus Eckarts Schule wird ein Beispiel erzählt, wie die höhere Erkenntnis aufgeht, (oder wie Eckart sagt, wie das 'Abendlicht' dem Morgenlicht weicht:

Zwo Verständnisse sind: die eine ist Morgenlicht, die andere ist ein Abendlicht. Das Morgenlicht ist, daß er alle Ding siehet in Gott. Das Abendlicht ist, daß er die Ding siehet in seinem natürlichen Lichte (Pf. 111, 4).)

Bei Spamer, S. 125 nämlich wird erzählt, wie einem Menschen beim Sakrament das innere Auge aufgeht

daz er kōme in daz licht der (höheren) verstantnisse.

¹⁾ Vgl. R. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, Gotha, 1923, S. 119.

Und da

sach der Mensch, wie alle gaist so adelich nach Got gebildet sind,
want Got und sein wil und sein vermügen und sein wört und
sein allmechtig werck mit im ain sind, und daz wir dazselbe werck
sind (Sp. 131).

Der Unterschied dieser Erfahrung von der des Nidāgha ist bemerklich. Man vergleiche, was darüber auf S. 46 gesagt ist. Still und leise löst sich hier, indem die Seele ganz zusammengenommen ist in der Andacht, der Schleier und entspinnt sich die Schau, die allen Geist und alle Kreatur in Einheit faßt und so sie zurückträgt in ihren Grund, in die ewige Einikeit selbst.

4. Diese Staffel, wo der Ton zunächst auf der Unzweiteit selbst oder wie wir sagen, auf der Identität von allem mit allem liegt, zeigt sich oft auch in den Upanishad's. Und bisweilen hat man geradezu den Eindruck, als ob es philosophische Richtungen gegeben habe, bei denen diese mystische Identitäts-schau so sehr die Hauptsache war, daß sie vielleicht auch ohne Ātman- und Brahman-Schau auskommen konnten oder diese beiden in einem Sinne gebrauchten, der kaum über die erste Stufe hinauskam. Das gilt mindestens von gewissen Teilen der Māndūkya-kārikā, die seltsam an die Spekulationen des mahāyāna-buddhistischen Lankāvatāra-sūtra und an das Erlebnis der Dhyāna-Schule erinnern (vgl. 4, 91, bei Deußen, S. 603):

Alle Wesen sind ursprünglich unbegrenzt, dem Raume gleich.
Und nicht kommt ihnen Mannigfaltigkeit zu, in keinem Sinn.
Sie alle sind auch ursprünglich urberuhigt, voll Seligkeit,
Sich alle gleich und unteilbar, ewige reine Identität.

Doch diese Reinheit ist nicht mehr, wenn sie sich vielfach zersplittert;
Vielheitsversunken, zwiespältig heißen sie darum armselig.
Doch wem sie zur Gewißheit ward, die ewige Identität,
Der weiß in dieser Welt Großes. Die Welt aber versteht ihn nicht.
Die dunkle, überaus tiefe, ewige, reine Identität,
Der Einheit Stätte, nach Kräften erkannt habend, verehren wir.

Hier ist von Brahman und Ātman gar nicht ausdrücklich die Rede. Die Erkenntnis der 'Identität', und direkt, ohne den Weg über das Brahman, scheint hier schon ganz das Voll-erlebnis zu sein, das zugleich die mit sich gleichen und identischen Dinge vollendet 'verklärt' schaut, nämlich als 'ur-erweckt' und 'urselig', und das selber schon die Seligkeit ist.

5. Zu Eckart vergleiche man noch Stellen wie folgende:

Wenn man, sagen die Meister, die Kreaturen nur in sich¹⁾ erkennt, so ist das nur ein 'Abenderkennen' (ist dunkel und ohne Klarheit und Wahrheit). Da sieht man sie in allerhand unterschiedlichen Bildern. So man aber die Kreaturen in Gott erkennt, das heißt ein 'Morgenerkennen' (im verklärenden Lichte der auf-gegangenen Sonne der mystischen Schau). Und hier schaut man die Kreatur ohne Unterschied (dies ist das), aller Bilder entbildet (zugleich entnommen der 'Handgreiflichkeit'), aller Gleichheit (die noch auf Getrenntheit beruht) entglichen, in dem Einen, das Gott selber ist (Bü. 2, 111).

Oder:

Darum nenne ich euch noch einen andern Gedanken, der noch lauterer und geistiger ist: Im Himmelreich ist alles in allem und alles eins und alles unser (Lehm. S. 192).

¹⁾ 'In sich' heißt hier nicht 'in der Seele des Schauenden', sondern creaturas, quoad sunt in se, die Kreaturen in sich selbst, nämlich in ihrem 'geschaffenen' Wesen.

Oder:

Alles was man äußerlich hier hat in Mannigfaltigkeit, ist im Innern eins (Lehm. S. 234). — Hier sind alle Grasblättlein, sind Holz und Stein, sind alle Dinge eins. Dies ist das Allertiefste. Und dario habe ich mich vernarrt (S. 235).

Oder:

Wenn die Seele in das Licht des Übersinnlichen kommt, weiß sie nichts von Gegensätzen (Lehm. S. 218).

Oder:

Wie alle Engel in der ursprünglichen Reinheit (sub ratione ydeali) alle Eins sind, ebenso sind auch alle Grasspinnen in der ursprünglichen Reinheit alle eins. Ja, alle Dinge sind da eins (Lehm. S. 230).

Oder:

In diesem Leben (der höheren Erkenntnis) sind alle Dinge eins und alle Dinge gemeinsam, sind alle Dinge alles in allem, und im All eins (Lehm. S. 191).

Und Eckart erkennt diesen mysticus intuitus wieder bei andern Mystikern. So erzählt er vom heiligen Benedikt (Bü. 2, 163):

Von ihm wird berichtet, daß ihm eine 'Verklärung' zuteil geworden, darin er die ganze Welt vor sich sah wie in einer Kugel alles miteinander versammelt'.

(Das letztere ist eine Form plastischer Advaita-Schau, die bei visuell Veranlagten an die Stelle des geistigeren intuitus tritt, der selber rein 'intellektuelle Anschauung' ist. In Indien ist ihr Gegenstück das Schauen des *viśva-rūpa*, das auch eine fantastisch-visuelle Verkleidung des Einheitschauens und der Schau des Einen ist. Vgl. *Gītā*, Kap. 11).

Den Übergang zur 'höheren Stufe' zeigt dann das Wort: Gott trägt alle Dinge verborgen in sich selbst. Aber nicht dies und jenes unterschiedlich getrennt, sondern als Eines in der Ein-

heit. — Und wenn man das Eine findet, in dem alles eins ist, so haftet man an der Einheit (236).

Oder:

Das dritte ist ein gesichtig (schauend) Gemüte. Hierin hat die Seele Gott. Was schaut die Seele, so sie Gott schauet? Eine einige Kraft. Diese einige Kraft machet sie eins mit sich (Pf. 252, 13.)

Oder:

Got enist weder diz noch daz als disiu manicvaltige dinc. Want Got ist ein (Pf. 222, 25).

6. Zu dem angezogenen Purāna-abschnitte ist eine Parallele ein Lied, nicht von Eckart, aber zweifellos aus Eckarts Schule (Spamer, Texte, S. 188):

1. Min geyst hat sich verwildet
Us allem unterscheyd:
Do ston ich unverbildet ¹⁾
In miner istikeyt.
Ich mag mich nüt gebinden
In keyn anderheyt.
Fry und fry durchgangen
Do bin ich in erhangen.
Ich kann nüt anders leben.
Min sinne hant sich vergangen,
Min vernunft mag es küm (kaum) erlangen:
Min hertz will us mir selber:
In fryheit müs ich leben.
Daz sulent ir mir vergeben.
2. Wolten ir es eben schowen (schauen) ²⁾
In bloßer istikeyt!
(Aber) Ir welt (wollt) als (immer) eyn anders:
Do sint ir an betrogen!

¹⁾ Unverändert, ungeformt durch Bilder.

²⁾ Möchtet ihr es ebenfalls schauen.

Und wellent mir nūt glöben.
Ich wil üch daz geloben:
Us üch (euch) wurt keyn anders,
Denn daz do ewig waz.
Ach, wolten ir es recht schowen,
Waz do lit verborgen
In der h. drivaltikeyt! ¹⁾
Sorg aller zitlicher dingen
Wil ich mich verwegen,
Aller ding zü mol.
Des wil ich leben
In eyner fryen stille
Und in allen dingen unbeweglich.
O du edels selges leben!

3. Wer ob allen dingen
So hoch leret sweben
Und der sich on underlos (ohne Unterlaß)
Vereynet an im . . .
O wol uf, sele min!
Wir müssen bliben unvermischet! ²⁾
Natürlich us nye creatur gegangen ist ³⁾,
Noch künt nycht wider in
In ir selben icht.
Dovon (daher) kan ich nycht finden
Kein geschaffenheit.
Mir ist öch (auch) vergangen
Zit und ewikeyt.
Wann ich bin bestanden
Gar in eynikeyt.

Unvergleichlich ist hier das 'Hochgefühl' der Eckartschen
Mystik ausgedrückt: Schweben hoch über Raum und Zeit,

¹⁾ In ihr verborgen liegt der Grund, die ewige Ur-einheit.

²⁾ Mit der Kreatur.

³⁾ Das Natürliche, Kreatürliche ist ausgeschieden aus der 'neuen
Kreatur'.

über der Mannigfaltigkeit der Dinge, in der seligen Ungebundenheit und Freiheit, Steigen auch über die 'heilige Dreifaltigkeit' zu dem, was unter ihr verborgen ist, zu der ewigen 'Einheit' selber. Zugleich gilt hier fühlbar deutlich, was oben gesagt ist von der Möglichkeit des Mystikers, sich rein oder hauptsächlich im Bereiche 'der ersten Staffel' zu halten und sein Vollerlebnis rein mit ihren Mitteln auszudrücken. Denn vom 'Brahman', von der Deitas ist auch hier kaum die Rede. Sondern die 'Istikeit' und die 'Eynikeit' reichen fast allein schon hin, um zu sagen, was man hat und meint.

7. Diese erste Staffel findet bei Eckart ihren Ausdruck besonders in seinem Dringen darauf, alle Dinge zu schauen 'über Raum und Zeit', und andererseits, sie zu schauen und zu besitzen 'in principio'. Die Dinge so schauen, das ist aber, sie auf der ersten Staffel schauen. Über Raum und Zeit: beide sind ja das principium individuationis, und mit ihnen fällt, so meinte man, die individuatio selber hin. Schau ich über Raum und Zeit, so schau ich 'Einheit', 'Ungeschiedenheit'. Für uns Nichtmystiker sind Raum und Zeit die Bedingungen a priori des Wirklichseins von Gegenständen überhaupt und von Geschehnissen. Nur im räumlichen Auseinander und im zeitlichen Neben- oder Nacheinander sind uns beide möglich. Eckart aber würde sagen: Im Raume und in der Zeit kann das Eine nicht auch das Andere sein, fallen die Gegensätze auseinander. Faßte ich sie aber auf ohne dieses zerspreitende Prisma, so würde ich sie in ihrer Identität sehen¹⁾. Im Raume kann dasselbe Subjekt nur

¹⁾ und damit zugleich 'im Wesen'.

schwarz und weiß sein, sofern es etwa vorn schwarz und hinten weiß ist, oder sofern es, heute schwarz, bis morgen seine Farbe wechselt. Nur durch räumliche Verteilung und durch den Wechsel des Werdens und Anderswerdens in der Zeit, also nur in Form der 'Widersetzung' kann hier etwas wirklich sein. Darum eben ist es schlechte Wirklichkeit, und keine wahre. Zerreiße die Fessel von Raum und Zeit, und die Gegensätze fallen ineinander. Die wahre Fülle des einheitlichen Seins tritt dann vor deinen durch den Schleier von Raum und Zeit abgeblendeten Blick. Und zuhächst erschaust du dann das Eine, die Einheit selbst, in dem alle Verschiedenheit überhaupt vergangen ist.

So ist auch sein sogenannter Begriffsrealismus in Wahrheit Einheitsschau (und ist so wieder, was er vielleicht anfänglich einmal gewesen ist?). In Raum und Zeit schaue ich Konrad und Karl und Sokrates. Ohne sie aber schaue ich nicht diesen oder jenen. Da ist dieser jener und jener ist dieser. (Das ist eigentlich der richtigere Ausdruck, statt Begriffsrealismus und Hypostasierung der 'Gattung'). Da, in principio, steht 'der Mensch', der eine, ganze, alle Menschheit unzerteilt in sich zusammenschließende (und zwar so, daß nicht etwa das blasse Abstraktum des Begriffes 'Mensch', unsere magere, logische, verarmte 'Gattung' überbleibt, sondern offenbar so, daß, was hier als Konradenschaft, Karlschaft auseinanderfällt, in ihr einheitlich beschlossen und eingeschmolzen ist). — Neben 'dem Menschen' steht dann in ratione ydeali zunächst, was sonst Kreatur sein mag. Doch nun steigt die Schau höher. Und wie die einzelnen Menschen in die Einheit der realen 'Idee' des

Menschen selbst zusammengehen, so gehen dann alle Ideen zusammen in die Einheit des einen, satten, einheitlichen, unterschiedslosen, aber darum grade unendlich vollen 'Seins' selbst. Eingegangen ist in ihm alles, verloren ist ihm nichts¹⁾.

Außer seiner Schau 'über Raum und Zeit' und 'in principio', als Ausdrucksformen der ersten Staffel, ist dann weiter zu beachten die seltsame Würde, die bei ihm ganz allgemein und abgesehen von aller unio mystica zwischen Seele und Gott oder Gottheit der Name 'die Eynikeyt' bei ihm haben kann. Sie ist eine mystisch-feierliche Sache und Größe, mit der auch Eckart allein schon das Volle seiner Erfahrung beschreiben kann. Die Ausdrücke für sie rinnen gewöhnlich zusammen mit Gott oder mit seinem 'Wort'. Sie meinen selbstverständlich auch schließlich immer Gott und Gottsein. Aber eben in der Schwere, mit der sie auftreten, erweist sich der 'Einheits-schauer'. Sie können vollwertige Synonyme für das Göttliche sein. Schon im Einsschauen und Eines-werden kann sich der volle mystische Gehalt zusammenfassen. Und gelegentlich finden sich auch wohl Stellen, wo die Namen Gott oder Gottheit gleichsam nur wie ein Schmuck und Beiwort am Einen und an der Einheit daran hängen.

Hierher gehört endlich die sonderbare Mystifikation, die Eckart mit dem schlichten Vorstellungs- und Erkenntnisakte

¹⁾ Auch Konrad ist nicht verloren. Er ist nur 'einig' mit allen Nicht-konraden. Eckart würde den Vorwurf, daß er 'die persönliche Unsterblichkeit' leugne, wahrscheinlich gar nicht verstanden haben. Er denkt nicht in ihrem Schema. Aber sein Eingehen des Verschiedenen in die eine ewige Identität ist etwas ganz anderes als die 'Leugnung der Unsterblichkeit'.

treibt. Er folgt in der Erkenntnislehre ganz der aristotelischen Scholastik, aber zugleich gewinnt ihm der Vorgang des Erkennens einen Sinn, wie ihn der Scholastiker sich nicht träumen ließ. Auch der schlichteste Erkenntnisvorgang ist ja eine Vereinheitung und eine Abstraktion. Ich erkenne *perspeciem* auf Grund meiner Sinneswahrnehmungen, indem ich diese einheitlich zusammenfasse und verstehe als Bild eines Gegenstandes. Und indem ich nun von den sinnlichen Wahrnehmungen selber und ihren unmittelbaren Nachbildern in meiner Einbildungskraft, von den '*phantasiae*' abstrahiere, dringe ich vor zu dem nicht mehr sinnlichen, vom Sinnlichen gelösten und abgezogenen 'Begriffe', der dann ein Entsinnlichtes, Vergeistigtes und zugleich eine Einheit von Mannigfaltigem ist. Eckart fügt dieser Lehre keinen neuen, 'mystischen' Bestandteil hinzu, aber mystisch wird auch hier der einfache rationale Vorgang, indem er eben 'mystifiziert' wird, d. h. auch hier, indem er eine seltsame Tiefe und Bedeutung gewinnt. Die begriffliche Erkenntnis ist nun das Fassen und das Insichhaben des 'Wesens' der Dinge selbst. Sie sind in mir. Und indem ich sie im Begriff ergreife, aus Sinnlichem sie entsinnliche, aus Mannigfaltigem sie 'ver-eine', führe ich sie, in mir selber, zugleich ein in die 'Einheit', und führe sie wieder zurück in die Einheit, aus der sie in ihrer sinnlich-räumlich-zeitlichen Zerspreitung gefallen sind¹⁾. Und indem ich das tue, führe ich sie wieder ein in — Gott! — Es lohnt sich, auf solche Zeichen zu achten,

¹⁾ 'Die Seele faßt zusammen, was zerspreitet und auseinander gegangen ist. Was die fünf Sinne in sie eintragen, so hat sie eine Kraft, da wird alles eins' (Pf. 264, 20).

wenn man die Frage erörtert, ob Eckart 'eigentlich nur die Scholastik und den heiligen Thomas popularisiert habe, mit einigen unverzeihlichen Mißverständnissen'. Das Material, mit dem hier Eckart arbeitet, ist reines triviales Schulmaterial. Aber was er damit ausdrückt, ist in keine 'Schule' gekommen. Und er würde ohne dieses Material derselbe gewesen sein, der er so ist.

8. Die Symbole, die Eckart hinsichtlich der Staffelung des zweiten Weges gebraucht, wollen wir hier noch einmal schematisch aufreihen. Er hat für diese Staffelung folgende deutlich betonte Ausdrücke:

a) Sein Drängen, außerhalb von Raum und Zeit zu schauen, zugleich mit dem Schauen außer Leiblichkeit (und 'Handgreiflichkeit') und außer Mannigfaltigkeit:

Das erste ist, daß sie abscheidet von hie und von nû. (Pf. 142, 40.) St. Paulus spricht: Freuet euch in Gott alle Zeit. Der freut sich allezeit, der sich freut über der Zeit und frei von der Zeit. Drei Dinge hindern den Menschen, daß er Gott erkennen mag: das erste ist Zeit, das andere Leiblichkeit, das dritte Mannigfaltigkeit. Diese Dinge müssen hinaus, soll Gott herein, du hättest sie dann in einer höheren und besseren Weise, nämlich so, daß Menge eins sei worden in dir. In diesem Falle ist, je mehr Mannigfaltigkeit in dir ist, desto mehr Einigkeit, denn das eine ist gewandelt in das andere. — Einigkeit erneut alle Mannigfaltigkeit. (Pf. 296, 11.)

Und es entsteht ihm so ein wahrer Haß gegen die 'Zeit': Zeit hindert uns an dem Lichte (der wahren Erkenntnis). Gott ist kein Ding so sehr zu wider als die Zeit. Nicht allein die Zeit, auch das Haften an Zeit. Und nicht allein das Haften, schon das Berühren der Zeit. Und nicht allein das Berühren: schon der bloße Geruch oder Geschmack von Zeit. (Pf. 308, 5.)

Oder:

Hier und jetzt, das heißt soviel als Zeit und Ort. 'Jetzt': das heißt das Allergeringste von Zeit. Es ist zwar weder ein Stück der Zeit noch ein Teil der Zeit, doch ist es ein Geschmack von Zeit, von Art der Zeit und ein Ende der Zeit (= Endpunkt einer zeitlichen Reihe). Dennoch wie klein es auch sei, es muß ab; alles was noch Zeit angehet, muß ab. 'Hier': das heißt Ort. Der Ort, da ich stehe, ist gar klein. Aber wie klein er sei, er muß doch fort, soll man Gott sehen. (Pf. 143, 4.)

b. Das heißt ihm aber zugleich, daß an die Stelle der wechselseitigen exclusio der Dinge und Prädikate untereinander die wechselseitige inclusio tritt:

Alle Kreaturen haben (wechselseitig) ein Versagen in sich selbst. Die eine versagt, daß sie die andere ist. Ein Engel versagt, daß er eine andere Kreatur ist. (Pf. 322, 18.)

Dieses wechselseitige Sich-Versagen muß auch ab. Das heißt: das esse hoc et hoc muß verschwinden, die hocceitas, das heißt die Unterscheidung nach dem *τόδε τι* muß fort. (Hocceitas entspricht genau der *idantā* bei Śāṅkara. Denn *idantā* ist nicht *identitas*, wie man nach dem Gleichklang meinen möchte, sondern *idditas*, *τόδε-τι-tas*). So sagt Eckart:

Den Engeln sollen wir gleich sein. (Nämlich:) was ich gedenke, das gedenke ich in einem Lichte, das in der Zeit und zeitlich ist. Aber der Engel erkennt in einem Lichte, das über Zeit und ewig ist. Darum erkennt er in einem ewigen Nun. Nimm das Nun der Zeit hinweg, so bist du allenthalben und hast alle Zeit. — Dies oder das sein ist nicht alle Dinge (zumal sein). Denn solange ich dies und das bin, oder dies und das habe, so bin ich nicht alle Dinge und habe nicht alle Dinge. Scheide ab, daß du noch dies und das seiest oder habest, so bist du allenthalben.

Und ebenso:

Bistu weder dies noch das, so bistu alle Dinge. — Was Zahl hat oder Zahl ist, von dem ist er fern. (Pf. 162, 7.)

c) Das ist nun zugleich das 'Erkennen in ratione ideali', und 'in principio', worüber wir bereits gesprochen haben:
unde nimet ez in principio.

d) Und dieses alles wird dann das Schauen im Wesen, im Einen, und die Einikeit schauen, und in Gott schauen und Gott schauen:

Des Vaters ewiges Ein, da alle Grasblättlein und Holz und Stein (und alle Engel, und Du und Ihr und ich, und alle Wesen) eins sind. Und es ist zu beachten, wie bei ihm, noch auf der höchsten Stufe das 'Eines-schauen' beharrt. Einikeit und Gott sind feierliche Wechselbegriffe. Und es ist schwer zu sagen, was den Vorrang habe: ob der Umstand, daß Gott die Einikeit sei, oder daß die Einikeit Gott sei:

Die Einikeit die Got selbst ist (S. 235).

Dâ ist füllede und welde der gotheit: dâ ist eineikeit
Ich finde zwêne und suche doch wan einen ! (Pf. 234, 24).

Unser Herr fuor ze himel über alliu licht und über alle verstantnisse und über begrifunge der menschen. Der also übertragen ist über alliu licht, der wonet in der eineikeit (Pf. 235, 1).

Diese Einigkeit ist ohne Grund, vielmehr sie begründet sich selbst, ist der grundlosen Tiefe ein Ursprung, der endlosen Höhe ein Dach, der unbegriffenen Weite ein Unkreis (Pf. 525, 30).

Es bleibet alles das eine, das an sich selber quellend ist. Ego, das Wort Ich, ist niemand eigen denn Gott allein in seiner Einigkeit. Vos, das heißt soviel, als daß ihr eins seid in der Einigkeit. Das besagt: Ego und vos meint die Einigkeit. Daß wir dieselbe Einigkeit sein, und die Einigkeit bleibend sein, das helfe Gott.

Dieses scheinbare Abstraktum Einikeit ist zugleich fühlbar verschieden von dem konkreten Hen des Plotin, gegen das Eckart selber sich zu wenden scheint in den Worten:

Eineikeit hat Gott allein. Nicht Ein sondern Einheit (Pf. 323).

Sie trägt einerseits noch deutlich das Moment der Form der Synthesis der ersten Staffel an sich. Sie ist andererseits ein viel 'mystischeres' Ideogramm des Letzten als das konsolidierte Hen. Sie ist lockerer, dem Begriffe noch entfliehender, weiterweisender. Und was wir 'das für den Begriff nach oben zu immer offene' genannt haben, das gerade deutet diese Bevorzugung des 'Abstraktums' deutlich an.

9. Auf den Boden der 'Philosophie' wird Eckarts Spekulation übertragen von seinem getreuen Schüler, dem Sammler und Bewahrer seiner Schriften, Nikolaus von Cues. Dabei ist zu beachten, daß es grade die Momente des mysticus intuitus des 'zweiten Weges' sind, die die Grundlagen seiner Spekulation ausmachen, und die er deutlich an Eckart herausgeföhlt hat. Einige Zitate mögen das zeigen (nach Scharpff, Die wichtigsten Schriften des N. v. C., deutsch).

Darin erkennen wir, daß Jegliches in dem Einen eines ist, und das Eine Alles, und folglich Jegliches in ihm alles (S. 13).

Jegliches in jeglichem. Wenn du das Bisherige wohl erwägt, so wirst du unschwer den Sinn jenes Satzes des Anaxagoras¹⁾ erkennen, ja vielleicht noch tiefer erfassen als Anaxagoras selbst: Jegliches ist in Jeglichem. Es folgt (aus dem Vorherigen), daß Alles in Allem und Jegliches in jeglichem ist (S. 45).

Das ganze Streben unseres Geistes muß allen Ernstes dahin gerichtet sein, sich zu jener Einfachheit zu erheben, in der die Gegensätze koinzidieren (ubi contradictoria coincidunt) (S. 109).

Die göttliche Einheit geht allem voran und faßt alles in sich. Indem sie der Vielheit vorangeht, geht sie eben damit aller Ver-

¹⁾ Der auch das Motiv seiner Homöomeren-lehre ist. Auf ihre Entspröhung zur indischen 'Fünfmachung' habe ich anderswo hingewiesen. Der Mystiker Nikolaus erkennt hier den 'Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik'.

schiedenheit, Andersheit, Entgegensetzung, Ungleichheit voran. Wir schauen sie darum um so klarer, je mehr wir sie losgetrennt von aller Vielheit schauen. Von dieser absoluten Einheit hat aber der Geist die präziseste Gewißheit, so daß er ganz in ihr und durch sie tätig ist (S. 114).

Die beste Antwort auf die Frage, ob Gott sei, ist daher: daß er weder ist noch nicht ist, und daß er nicht — ist und nicht ist¹⁾. Doch bleibt auch dieses nur Mutmaßung, da die ganz präzise Antwort für Verstand und Vernunft unerreichbar ist (S. 115).

*

10. Wir haben die Schau des 'zweiten Weges' bedeutend ausführlicher als die des 'ersten' behandelt, weil, wie uns scheint, ihr Auftreten und ihre Eigenart bei Eckart wie in der indischen Mystik bisher nicht scharf genug gesehen ist. Nicht aber etwa deswegen, weil sie die wichtigere oder betontere wäre. Eher wäre das Gegenteil der Fall. Sie bildet einen bedeutsamen Einschlag im Gewebe. Der Zettel des Gewebes aber ist bei E. wie bei Ś. die Mystik grade des ersten Weges. Und was im folgenden zu sagen sein wird, bezieht sich mehr auf diese als auf jene. Zugleich ist die künstliche Scheidung, die wir der Untersuchung wegen machen mußten, nun wieder aufzuheben. Denn was für die Analyse auseinandertritt, bildet in der lebendigen Erfahrung beider Mystiker die innigste Einheit in Wechsel-durchdringung.

¹⁾ Das findet sich wörtlich im Lankā-avatāra-sūtra.

SECHSTES KAPITEL

GEMEINSAME FRONT GEGEN ANDERE TYPEN DER MYSTIK

1. Gemeinsamer Gegensatz gegen Illuminaten- mystik

Weder Eckeharts noch Śankara's Mystik, so sagten wir schon, hat etwas zu schaffen mit 'Mystik' als Illuminatentum, mit visionärer Fantastik, okkultem Wesen oder Wundersucht. So völlig irrational auch ihr Objekt ist, so gänzlich entgegengesetzt auch ihre Welt ist allem 'Verständigen', so sehr sie im ganz Irrationalen gipfelt und gründet, so völlig verschieden Eckeharts 'Erkennen' wie Śankara's darśanam sind von Verstand, Reflexion, von eigenem Erarbeiten durch logische Operationen unseres verständigen Denkvermögens, von ratio und tarka, so haben sie, im tieferen Sinne der ratio, doch gerade etwas Rationales, haben Lichtheit und Helle an sich, und sind allem dunklen 'Mystizismus' so entgegengesetzt wie möglich. — Und ferner: Der Illuminierte ist der Mirakelmensch, der durch das supranaturalistische Mirakel magisch übernatürliche Einsichten, spezielle Offenbarungen, himmlische Lichter erhält. Zugleich bohrt er sich durch den Schleier, der vor dem Übersinnlichen liegt, sein eigenes Privat-Loch, und in einzelnen Lichtblitzen strömt ihm die Apokalyptik, das Orakel, die Weisung zu. Und hier ist man ganz im Gegensatze des Supranaturalen zum Intranaturalen befangen. Dieser Gegensatz ist aber

eine Art fysikalischer Gegensatz, und nach dem Gegensatz einer Fysis und Hyperfysis werden hier Kräfte, Zustände, Erfahrungen klassifiziert. Der echte intuitus mysticus aber ist jenseits des Gegensatzes von Fysis und Hyperfysis. Er ist Geheimnis, nicht Mirakel; er ist 'Tiefe', 'Seelengrund', 'göttlich', aber er ist nichts Zaubarisches; er kennt die Unterscheidung von natürlich und übernatürlich:

'intellectus non est ens naturae sed altius quid naturâ', aber diese ist keine eigentlich ontologische, sondern eine Unterscheidung des Sinnes und Wertes; er ist nichts 'Supra-naturales' und kein donum superadditum, sondern grade 'das Wesenhafte'. Er ist Wunder, aber nicht Mirakel ¹⁾.

Darum wird er von Supranaturalisten immer verwechselt mit der 'bloßen Vernunft'. Und schon Eckehart muß sich wehren dagegen, daß er die 'bloße Vernunft' lehre. Geht die 'Idee' des mysticus intuitus über in profanen 'Begriff', so wird aus ihm nicht 'die bloße Vernunft', sondern 'die reine Vernunft', die ihren Gegensatz hat zu sinnlicher Wahrnehmung und zu der Vernunft als nur reproduzierendem Vermögen des 'Verstandes'. Auch in dieser Form, an der 'abgemagerten' Idee des intuitus mysticus — denn das ist die 'reine Vernunft' —, bleibt, wenngleich sehr abgeblaßt,

¹⁾ Eckart sagt: So forschen die Leute, ob es 'Gnade' oder 'Natur' sei, und kommen nie ins Reine. Wie verkehrt von ihnen! Laß Gott doch schalten in dir, dem gib das Werk. Und kümmere dich nicht, ob er's natürlich oder übernatürlich zuwege bringt. Beides, Natur wie Gnade, ist sein. Was geht es dich an, womit es ihm paßt zu wirken in dir oder einem andern. Mag er doch sehen, wie und wo und auf welche Weise. Irgendwer hätte gern eine Quelle in seinen Garten geleitet. Er sagt sich: 'Damit ich Wasser bekomme, schiebt es mich nicht, welcher Gattung die Rinne ist, durch die es mir zufließt'. (Bü. 1, 53.)

ein letztes Feierliches, ja Erhabenes, ja etwas vom ursprünglichen 'Wunder'charakter haften. Denn die ratio pura bleibt ein 'Schöpferisches', wie man wohl sagt, ein 'Vermögen der Prinzipien', ein Vermögen der Ideen, ein Vermögen, in Ideen die Sinnes-wahrnehmung zu übersteigen. Sie ist aber zugleich das Vermögen, allgemeine und notwendige Erkenntnis hervorzubringen. Und gerade das ist der Mystik Eckeharts charakteristisch und eigentlich ihr tiefster Unterschied gegen alle Illuminatenmystik. Der Illuminat erzählt seine Gesichte und Träume, die nur er hat. Und seine Gläubigen übernehmen sie auf seine Autorität. Eckehart aber erzählt niemals, was er sucht, was er erkennt. Nicht dieser oder jener, nicht der Talentierte, nicht der besonders 'Theofore', nicht irgendein Orakelmensch, nicht der zum raptus Begabte ist für ihn das Subjekt der Erkenntnis. Sondern 'die Seele'. Die Seele überhaupt, abgesehen vom zufälligen Träger, die Seele, sofern sie eingeht in ihren Grund, in ihre Tiefe, sofern sie 'wesentlich' wird und sich nicht durch Zerteilung in die Kreatur oder die Kräfte hindern läßt an der Erkenntnis, die tief verborgen in ihr selber ist, die allgemein und notwendig in ihr entspringen muß, wenn sie in der Sammlung sich auf sich selbst besinnt¹⁾.

Ganz ebensowenig aber hat das samyag-darśanam Śāṅkara's zu tun mit Illuministen-Mystik. Brahman und Brahmanjñāna ist ewig, ist allgemein siddha und svasiddha, ist als Erkenntnis im ātman selber da, liegt verborgen unter aller

¹⁾ Dieses gilt ohne weiteres von dem 'ersten Wege' des mysticus intuitus. Im Anhang werden wir sehen, daß es auch vom 'zweiten' gilt. Auch die 'Einheits-schau' ist 'Erkenntnis a priori'.

avidyā, als unaufhebbar, nur verdunkelbar, als unbeweisbar, weil selbsterwiesen, als keines Beweises bedürftend, weil allem Beweisen erst den Grund der Möglichkeit gebend. Nahe kommen diese Sätze an Eckeharts Erkenntnis heran und an die Lehre Augustins von der aeterna veritas in animā, die, selbst unmittelbar gewiß, Grund ist aller Gewißheit überhaupt.

2. Gemeinsamer Gegensatz gegen Empfindungs-mystik

Dieser Gegensatz hängt mit dem vorigen zusammen, ist aber noch wieder von ihm unterschieden. In der Erkenntnis, der ein wesentliches Sein zugrunde liegt, wird bei Eckart und Śankara die Einheit mit dem Real-Göttlichen erfaßt. Nicht in schmelzenden Gefühlen. — Wohl ist bei beiden Mystikern die Erkenntnis der Einheit aufs stärkste zugleich gefühls-betont. Aber erfahren und besessen wird die Einheit nicht in aufgeregten Gefühlszuständen. Und vor allem: solche Zustände sind nicht das Kriterium, das Erkennungs-zeichen der Einheit. Sie sind nicht einmal ihre nachfolgende Bestätigung. — Eckart sagt — und hier nimmt er fast schon Luther selbst voraus:

Nun möchtest du sagen: 'Wie kann das sein? Ich empfinde ja nichts davon.' Was liegt daran. Je weniger du es empfindest, und je fester du es glaubst, um so löblicher ist dein Glaube.

(Dieser Glaube aber ist für E. 'ein wahres Wissen': das heißt eine Zuversicht, die den Charakter wahrer Erkenntnis, und damit ihre volle Gewißheit hat.)

Oder:

Erfüllung für das Gefühl besteht darin, daß Gott uns Trost, Entzückungen und Erquickungen spendet. Aber damit verwöhnt zu sein, das geht den lieben Freunden Gottes ab. Sie ist Sache des Empfindens. Dagegen vernünftige Genüge, das ist ein rein geistiger Vorgang, wo durch alle Verzückungen der Seele oberster Wipfel sich nicht beugen läßt, so daß er nicht ertrinkt im Wohlgefühl, vielmehr gewaltig darüber ragt. Dann erst befindet man sich im Zustande der geistigen Genüge, wenn diese Gefühlschwankungen unserer endlichen Wesenheit den Wipfel der Seele nicht mehr zu erschüttern vermögen (Bü. 2, 117).

Oder:

Denn wahrlich! Wer da wähnt, in Versunkenheit, Andacht, schmelzenden Gefühlen und sonderlichem Anschmiegen mehr von Gott zu haben denn beim Herdfeuer oder im Stalle, da tust du nicht anders, als ob du Gott nähmst und wickeltest ihm einen Mantel um das Haupt und stecktest ihn unter die Bank (Bü. 1, 100).

Oder:

Die immer nur auf 'Stimmung' aus sind, oder auf große 'Erlebnisse', und nur diese angenehme Seite haben wollen: Eigenwille ist das und weiter nichts (Bü. 2, 19).

3. Gemeinsamer Gegensatz gegen Naturmystik

Wer die Einheit und Gleichförmigkeit aller Mystik behauptet, sollte doch wenigstens durch einen Gegensatz stützig werden, der auch selbst dem oberflächlichen Betrachter sich leicht und zwingend aufdrängt: durch den von Geistesmystik und Naturmystik. Beiden kommen zwar übereinstimmend gewisse Form-momente zu, und deswegen nennt man sie beide 'Mystik': nämlich Einheitsdrang, Identifikations-gefühle, Verschwinden des 'Andern', Verschwin-

den des Gegensatzes vom Besondern und Allgemeinen, die ganze mystische 'Logik' des 'zweiten Weges' im Gegensatz zur rationalen Logik. Und doch birgt sich in beiden ein völlig verschiedener Stimmungsgehalt. Man höre etwa die rauschenden Verse des Jelāl ed din (nach Rückerts herrlicher Übersetzung):

Ich bin das Sonnenstäubchen, ich bin der Sonnenball.
Zum Stäubchen sag ich: bleibe. Und zu der Sonn: entwall.
Ich bin der Morgenschimmer. Ich bin der Abendhauch.
Ich bin des Haines Säuseln, des Meeres Wogenschwall.
Ich bin der Mast, das Steuer, der Steuermann, das Schiff.
Ich bin, woran es scheitert, die Klippe von Korall.
Ich bin der Baum des Lebens, und drauf der Papagei,
Das Schweigen, der Gedanke, die Zunge und der Schall.
Ich bin der Hauch der Flöte, ich bin des Menschen Geist,
Ich bin der Funk im Steine, der Goldblick im Metall.
Die Kerz' und der die Kerze umkreist, der Schmetterling,
Die Ros' und von der Rose berauscht, die Nachtigall.
Ich bin der Wesen Kette, ich bin der Welten Ring.
Der Schöpfung Stufenleiter, das Steigen und der Fall.
Ich bin, was ist und nicht ist. Ich bin — o der Du's weißt,
Jelāl ed din o sag es — ich bin die Seel im All.

Das ist mystisches Naturgefühl auf unserer Staffel 1, mit Übergang in Staffel 2. Alle dort angegebenen formalen Elemente kehren hier wieder. Und doch wie individuell bestimmt und anders ist hier die Stimmung und der Erfahrungsinhalt! Nicht ein Hauch dieser Stimmung findet sich bei Śankara. Auch Eckehart weiß davon nichts. Und das ist, zumal bei Eckehart, um so bemerkenswerter, als bei ihm Gott ja grade die Fülle aller essentia aller Dinge

in sich hat. Er ist und weset aller Dinge Kern vom Engel bis zum Stein. Darin wäre eigentlich die beste theoretische Grundlage gegeben für dieses mystische Naturgefühl des Jeläl. Aber Eckeharts wie Śankara's Mystik ist eben Geistesmystik, nicht Naturmystik. Naturmystik aber ist, was sich bei Jeläl ausspricht: das Weben des Gefühles im All-einen der Natur, so, daß man alle Eigenart, alles Besondere der Naturdinge zugleich in sich selber fühlt, daß man tanzt mit dem Stäubchen und strahlt mit der Sonne, schimmert mit der Morgenröte, rauscht mit der Woge, duftet mit der Rose und trunken ist mit der Nachtigall, daß man alles Sein, alle Kraft, alle Wonne, alle Lust, alle Pein in allen Dingen selber lebt und ist, in Ungeschiedenheit. Der grenzenlose Unterschied gegen Eckeharts Mystik ist dieser, daß dort das Göttlich-Eine gedacht und gelebt wird von dem Wesen und der Wonne der Natur aus, hier aber grade umgekehrt, die Dinge und die essentia der Dinge gedacht werden von dem völlig natur-entgegengesetzten Sinn und Wert des Göttlichen aus, der Geisteswert, nicht Naturwert ist. Die Mystik in obigen Versen ist romantische Mystik ¹⁾, setzt ein hochentwickeltes Naturgefühl voraus, wie es weder bei Eckehart noch bei Śankara vorhanden war, ist bis in die höchsten Formen der Abstraktion hinein ein sublimierter Naturalismus und geht darum so leicht über in die Brunst erotischer Mystik. Śankara aber und

¹⁾ Der heilige Franz, in seinem Sonnenhymnus, zeigt mehr Verwandtschaft mit der Stimmung des Liedes des Jeläl als der Mystiker Eckehart. Kein Wunder! Denn er ist der 'Trubadur Gottes' und stark durchdrungen von der Stimmung der wirklichen Trubadure.

Eckehart suchen das Unendliche vom 'Geist', von 'Erkenntnis', von 'Bewußtsein' aus, und besonders Eckehart füllte es mit Werten, die noch viel höher liegen. — Was bei Jelāl vorliegt, ist, was man mit James zu nennen pflegt 'Expansions-', 'Erweiterungs'gefühl. Solche Expansionsgefühle sind der indischen Mystik in der Tat auch bekannt: das sarvam-werden, das All-sein und sich als Alles kennen¹⁾. Und sicherlich paßt auch auf Eckehart der Ausdruck, daß sich im intuitus die Seele 'zum Universum' erweitere. Aber in allen drei Fällen sieht man, wie nichtssagend und hohl solche Ausdrücke wie 'Erweiterungsgefühle' u. dgl. sind. Was erweitert sich? Was dehnt sich zum Unendlichen? Und wozu erweitert es sich? Mit welchen unendlichen Gehalten tränkt es sich? Das ist die Frage. (Man vergleiche zu diesem Gegensatze, was L. Massignon in seiner scharfsinnigen Untersuchung: *La passion d'al Houssayn ibn Mansour al Hallāj*, Paris 1922, Bd. I, S. 116, über die Verschiedenheiten und Gegensatz innerhalb der sufischen Mystik sagt:

L'ivresse délirante constatée chez al Bistāmī n'est pas la vraie et durable présence de Dieu dans la mystique (de Hallāj). Dans l'essence de l'union (bei al Hallāj) tous les actes du saint restent coordonnés, volontaires et délibérés par son intelligence, — mais ils sont entièrement sanctifiés et divinisés.)

Dasselbe gilt auch von der Formel: 'Mystik heißt, das Unendliche im Endlichen haben', oder von der Bezeichnung 'Unendlichkeitsmystik'. Wie überhaupt der Begriff 'unendlich', wenn er nicht streng terminologisch geklärt wird, nur

1) Prāśnopanishad 9, 5: mahimānam anubhavati.

ein bequemer Ausdruck ist, das Problem selber im Un-
deutlichen zu lassen, so besagt Unendlichkeits-mystik an
sich gar nichts oder höchstens jenes Moment der 'Erweite-
rung'. Über den Inhalt der Erfahrung aber sagt dieser
Ausdruck gar nichts aus, und 'Unendlich' kann Form sein
an den mannigfaltigsten Inhalten.

Wie Religion ein mannigfach in sich Verschiedenes ist,
wie es 'Naturreligion' und 'Geistesreligion' und manche
andere Typenunterschiede gibt, so gibt es 'Naturmystik',
'Geistesmystik' und manche andere Typen-unterschiede
von Mystik. Und diese Unterschiede zeigen sich in Ost
und West, verteilen sich aber nicht auf Ost und West. An
Śankara und Eckehart aber wird uns deutlich, wie gleiche
oder sehr ähnliche Typen und Typenverbindungen von
Geistesmystik im Osten wie im Westen wachgeworden
sind. Sie offenbaren in der Tat geistige Verwandtschaften
der menschlichen Seele, die hinausgreifen über Rasse und
Klima und Weltgegend.

Wir werden auf diese Überlegungen zurückkommen in
einem besonderen Kapitel über die Besonderungen der
Mystik.

SIEBENTES KAPITEL ĀTMAN UND SEELE

1. Ātman und Brahman. Seele und Gottheit

Die indische Spekulation, auf der die Śāṅkara's ruht, hatte einst zwei Ausgänge und mit ihnen zwei Sonderlinien, auf denen sie sich bewegte: die Entdeckung des 'Wunderdinges' (yaksha) Brahman im Grunde der Welt und die Entdeckung des gandharva (des Feenwesens) des ātman im eigenen Inneren. Erst später treffen sich beide, und die Zusammengehörigkeit, ja die Selbigkeit beider wird erkannt in mystischer Schau. Bei Śāṅkara sind beide identisch. Brahman ist der Ātman, der Ātman ist Brahman. Und es können sogar die Namen beider wie Synonyme für einander eintreten. Und doch, wenn man die Frage stellen würde: Ist Śāṅkara's Erkenntnis Brahma-bodhi oder ist sie Ātma-bodhi?, so wäre es nicht leicht, darauf bestimmt zu antworten. Mindestens hat bei ihm die Ātma-bodhi einen fühlbar schweren Akzent. Und es ist charakteristisch, daß seine Erklärung der Brahma-sūtra's, die doch die Brahma-jijñāsā, das Brahman-Studium lehren soll, beginnt mit einer Einleitung, in der 'die Erkenntnis des inneren Selbst' alles zu sein scheint. Die Einleitung gipfelt in dem Satze:

Das Wissen von der Einheit der Seele (ātma-ekatva-vidyā) zu lehren: das ist der Zweck aller Vedānta-texte.

Und erst mit dem ersten Sūtra selbst tritt der Terminus Brahman auf. Es verändert den Ton der Musik, ob man,

ausgeht von der Erkenntnis des ewigen Brahman und nun zu der staunenden Einsicht kommt: sa ātmā, wie Śvetaketu das tut in der Chândogya-upanishad. Oder ob man von der Suche nach dem wahren Wesen des inneren ātman ausgehend zu der Erkenntnis kommt: aham Brahma asmi. Śankara gehört jedenfalls mehr auf die letzte Linie als auf die erste.

Und hierin ist er wieder Eckehart ähnlich. Nur so, daß, was man bei Śankara noch eben als Kontur bemerkt, bei Eckehart ganz deutlich ist. Man kann nahezu sagen: das Zentrum der Mystik Eckeharts sei 'Seelenmystik': eine Mystifikation der Seele, der eine Mystifikation Gottes sich verbinde. Oder, daß bei ihm die Spekulation ganz entschieden nicht sich von oben nach unten neige, sondern von unten nach oben aufsteige. (Diese Erkenntnis wird uns später noch wichtig werden zum volleren Verständnis seiner Gottesspekulation.)

2. Seelenmystik

Sich selbst erkennen und finden, die eigene Seele in ihrem wahren Wesen, in ihrer Herrlichkeit und Gottherrlichkeit erkennen und durch solche Erkenntnis ihre Gottherrlichkeit freimachen und realisieren, den abysus, die Tiefe in sich, und sich als göttlich im tiefsten Inneren finden, kurz 'das Hohelied von der Seele als dem homo nobilis' ist mit Recht als der Kern und die Angel der Eckehartschen Lehre bezeichnet worden. Und das ist ganz parallel dem hohen Ātman-glauben und der Stellung des 'inneren Selbst' bei Śankara. Beider Erkenntnis ist zunächst und zuerst Ātma-bodhi.

Dabei ist allerdings die 'Seele', das 'Gemüte', die innere Burg, das Fünklein Eckeharts viel inniger, zarter, gefühlsmäßiger, gemütvoller bestimmt, als der innere ātman bei Śāṅkara. Denn Śāṅkara's ātman hat nichts 'seelenvolles' an sich. Und obendrein ist bei Śāṅkara auch das Gefieder des 'gandharva', der Schimmer des Irrationalen des ātman, stark abgerieben, das er doch besitzt und das von Haus aus sein eigentliches Wesen ausmacht. Es ist nicht umblüht und umspielt von dem Wunderspiel, das Eckehart in immer neuen Bildern, Lichtern und Nebentönen um ihn legt.

Aber hiervon abgesehen bilden innerer ātman drüben und Seele hüben doch die bestimmteste Parallele.

a) Charakteristisch ist beiden Meistern zunächst der gemeinsame Gegensatz des 'Inwendigen' und des 'Äußeren'. Tief verborgen ruht bei beiden 'im Inneren' ein letztes rein Inwendiges, streng geschieden von allem Auswendigen, ein Eigenes, streng verschieden von allem ihm zugesellten Fremden, ein 'Selbst' — bei beiden kehrt dieser feierliche Ausdruck übereinstimmenden Sinnes wieder — als das geistige Zentrum in einem Ring von Umwallungen und Vorhöfen, zu dem es durchzudringen, das zu erkennen und loszulösen es gilt, ein reines Geistiges im eigenen Licht. Dieses Inwendige ist bei Śāṅkara der ātman, bei Eckehart die Seele selbst.

β) Und mit ähnlichen psychologischen Mitteln wird nun dieser Gegensatz des Inwendigen und des Auswendigen von beiden ausgeführt.

Das 'Inwendige' unterscheidet sich bei Śāṅkara zunächst von Fleisch und Körper, und der erste Kampf gilt dem

deha-abhimāna, dem falschen Wahn, als ob der Körper das Selbst sei. Aber weiter: Unter den indriyāni (den Sinnen), unter dem manas (dem Denkorgan, das zugleich ein sensus communis ist) und unter der buddhi ruht bei Śankara der ātman selbst.

Bei Eckart ruht unter den 'Kräften', den 'niederen' Kräften der sinnlichen Wahrnehmung, der äußeren Sinne, des sensus communis, des sinnlichen, triebhaften Willens und des unteren Verstandes, und unter den 'höheren' Kräften, dem Gedächtnis, der Vernunft und dem vernünftigen Willen, die Seele selbst, das Tiefste und Höchste, der apex, der Gipfel und Wipfel der Seele und der 'Seelengrund', das Fünklein, die Synteresis, der 'dritte Himmel' im Inneren ¹⁾. — Beide aber, ātman und Seele, weit verschieden von allen 'Kräften', ein Fremdes und Anderes im psychischen Getriebe, sind zugleich der Halt und die Unterlage der Kräfte, ohne die diese nichts wirken können.

7) Unerkannt und unerkennbar, unbeweisbar, selbst-erwiesen ist der ātman: unerkennbar ist die Seele und der Seelengrund. Tief im ātman wohnt bei Śankara (nach dem 'mittleren Wissen') der 'Herr' als Innenlenker, in mystischer Verbundenheit mit dem ātman: und im Seelengrunde blüht und grünt bei Eckart Gott (solange er noch nicht entworden ist), da geht er ein und aus, da hat er seine verborgene Statt, da zeugt er sein ewiges Wort; da hält er Zwiesprach mit der Seele.

¹⁾ Und dieses Inwendigste ist zugleich unaussprechlich, wie Gott: Got ist unaussprechlich, er enhat chainen Namen. In dem grunde ist auch die Seele unaussprechlich als er (Spamer, S. 52).

δ) Die Seele aber ist, wie auch der ātman, das 'Selbst'. Und als das Selbst tritt sie in scharfen Gegensatz zu dem, womit wir das Selbst gleich zu setzen pflegen, zum 'Ich', zur Ichheit und Meinheit, wie Eckart sagt, zum Ahankāra oder 'Ich-sager', wie Śankara sagt. Der Ahankāra, das Ichbewußtsein und die Ichbeziehung, durch die ich den falschen Wahn der Ichheit hege, durch die ich den abhimāna, die falsche Zurechnung vollziehe, indem ich Besitz und Gut, Verwandte und Freunde, Leib, Sinne, Willen, Tun auf mich beziehe, mir zurechne, wodurch ich mich als diesen Einzelnen, Getrennten, Unterschiedenen auffasse, gehört nicht zum Selbst, sondern zu dem, was in wahrer Selbst-Erkenntnis als das Fremde und Falsche abzustreifen ist. Und so gehört ebenso die Ichheit und die Meinheit bei Eckart nicht der Seele zu. Und allem Ich und Mein muß ich entsagen und sterben und in die gänzliche Armut (tyāga) eintreten, um zum Selbst der Seele zu gelangen.

ε) Zugleich müssen ātman wie Seele sich schälen und lösen von dem sie Umgebenden, müssen sich zurückziehen aus Sinnen und Sinnes-eindruck, 'nicht-anhaftend', 'ohne Hang' zu den Sinnesobjekten werden und damit zugleich sich lösen von allen Gegenständen, äußeren sowohl wie Denkgegenständen und damit zugleich von aller Mannigfaltigkeit, Vielheit und Verschiedenheit, wie beide Meister sagen.

ζ) So ganz nach innen gezogen, alles Haftens frei, aller Sinneseindrücke wie gedanklichen Inhalte entledigt, von aller Ichheit befreit, leuchtet der Ātman im eigenen Licht: ganz Selbstvernehmung, zugleich ganz ichlos, und frei vom

Unterschiede des Subjekts und des Objektes, frei von der Dreiheit: nämlich vom Gegensatze des Erkenners, des Erkannten, des Erkennens. Der Seele aber widerfährt bei Eckart das Gleiche: Ganz allen Dingen, allen Objekten, aller Zerteilung in Wille und Denken entzogen, ganz allem entworden, weiß sie nicht mehr von Welt und sich, weiß überhaupt nicht mehr, ist formlos und weiselos, nicht dies noch das, nicht Subjekt noch Objekt, ist ganz 'eines' geworden und 'das Eine' geworden.

η) Und da ist der ātman in Wahrheit der Ātman, frei von der Verdunkelung und 'Zusammenpressung' durch Avidyā, ist reines Licht, ist Geist durch und durch, hoch über allen deva's (den himmlischen Wesen), ist in Wahrheit wieder das āścaryam, das Wunderwesen, was er von Haus aus ist, ist zugleich höchste Wonne. Und die Seele, bei Eckart, steht hier in ihrer vollen Herrlichkeit als der homo nobilis, weit herrlicher als Serafim und Cherubim, hoch über allen Kreaturen.

θ) Ātman ist nun Brahman selbst, das ewige, reine, freie, ganz nur seiende, ganz geistige, ganz unfäbliche und ganz selige Urwesen selbst. Und die Seele ist in Gott, ja Gott selbst in Ungeschiedenheit, nicht ein deo unitum, sondern ganz und schlechthin cum deo unum ac idem.

3. Seelen-Mystik überhöht durch Gottes-Mystik

So steht bei beiden im Mittelpunkte ihrer Heilslehre, was man nennen könnte 'ein hoher Seelenglaube, der zu einer mystischen Auffassung der Seele wird'. Und man könnte, besonders bei Eckart versucht sein, hierdurch das Wesen seiner ganzen Spekulation zu bestimmen, ja viel-

leicht seine ganze Gottesauffassung nur als eine Art Ausweitung mystischen Seelengefühles zu verstehen. Sagt er nicht selbst — und dazu finden sich Parallelen in Śankara's Ātman-auffassung —, daß mit der Seele Gott selbst erkannt wird, daß Seelenerkenntnis Gotteserkenntnis sei? Ja noch mehr: sind nicht seine Spekulationen über die weiselose, überbewußte, überpersönliche, Objekt- und Subjekt-lose 'Gottheit' einfach großgeschriebene Dubletten des mystischen Zustandes selber, Abbilder der 'eins' gewordenen, in sich selbst versunkenen, über Welt-, Dinge- und Selbstbewußtsein hinausgelangten Seele? Ist 'Gottheit', ist 'Brahman' nicht einfach ein Name für die ihre eigene Herrlichkeit gefunden habende Seele selbst?

a) Dies wäre nun ein völliger Mißverstand, den aufzuhellen allerdings sehr schwierig ist. Es gelingt vielleicht am ehesten auf der indischen Linie, obgleich grade hier Ātman und Brahman völlige Synonyme zu sein scheinen und das Brahman nichts anderes sein soll als der Ātman selbst, nur von Vielheit und Beschränkung entschränkt. Es gelingt hier durch Vergleich der Lehre Śankara's mit der des Yoga. Im Yoga liegt es in der Tat so, daß hier die Seelenspekulation das letzte selbst ist. Auch im Yoga soll der Ātman gefunden, in seiner Herrlichkeit erkannt und freigemacht werden. Und zwar wird hier das 'kaivalyam' des Ātman erstrebt, d. h. seine 'Isolierung' von allen Zusätzen und Bindungen, die selbst schon sein aīśvaryam, seine volle Göttlichkeit und Gottesmacht ist. Und dieses aīśvaryam steht an vermeinter Absolutheit und Herrlichkeitsfülle kaum zurück hinter der des Brahma-nirvāna.

Zu diesem kaivalyam und aīśvaryam aber braucht man im Yoga nicht erst den Umweg über das Brahman, das zu erreichen wäre, braucht man nicht die Erkenntnis der Einheit des Ātman mit einem anderen, durch die er erst seine Herrlichkeit erlangte. Er hat sie selber ewig in sich selbst und sie braucht nur in Freiheit gesetzt zu werden.

b) Das letztere konnte Śankara genau so sagen vom inneren ātman. Dieser ist ja im Wesen alles, was der Heilsbedürftige sucht. Er gelangt nicht hin zu etwas über ihm, er wird nicht vereinigt mit etwas außer ihm, so versichert Śankara immer wieder. Er ist die Gottherrlichkeit selber und braucht nur als solche erkannt zu werden. Und Ātman und Brahman scheinen eine bloße Tautologie zu sein. Und trotzdem ist ein abgrundtiefer Unterschied zwischen Yogalehre und Ātman-Brahmanlehre. Die Yogin's, die das Brahman nicht suchen, die 'nur' den Ātman finden wollen, sind tief unter den Brahmanwissern, sind hoffnungslos entfernt vom Heil.

Es ist fast unmöglich, den völligen Stimmungsunterschied zwischen den beiden Auffassungen wiederzugeben, die scheinbar kaum durch mehr getrennt sind als dadurch daß die eine einen Namen nicht gebraucht, der bei der andern eine leere Tautologie zu sein scheint, wenn man ihre eigenen Formeln und Gleichungen ernst nimmt. Und doch ist dieser Stimmungsunterschied aufs stärkste fühlbar und liegt im tiefsten Wesen der Sache begründet. Man kann ihn so ausdrücken: Was die beiden gänzlich scheidet, ist eben das, was man gewöhnlich mißverstehend dem Śankara und ebenso dem Eckart zuzuschreiben pflegt und was mit ihren bloßen

Formeln und Behauptungen in der Tat als unvermeidliche Konsequenz gegeben sein würde. Mit Entrüstung würde der Vedāntin dem Yogin vorwerfen, was er doch durch seine Formeln fortwährend selber tut, nämlich: der Yogin treibe heillose 'Selbstvergötterung'. Und in der Abwehr könnte er kaum eine andere Formel gebrauchen als diese: der Yogin schreibe dem ātman zu, was allein dem Brahman gebühre. Diese Antwort müßte dann theoretisch zwar sofort zerfallen, denn sie ist ja, bei der behaupteten völligen Identität von ātman und Brahman in der Tat einfach sinnlos. Vielleicht würde der mystisch Spekulierende, wenn er auf dieses Problem stieße, verstehen, die Schwierigkeit durch Dialektik zu verhüllen. Beseitigen könnte er sie nicht. Es offenbart sich hier aufs neue, daß man Mystik und ihre Formeln nach ihrem Gehalte nicht verstehen kann, wenn man sie für sich nimmt, statt in Verbindung mit dem 'Boden', über dem sie sich wölben. Dieser Boden ist aber bei Śankara die ursprüngliche Getrenntheit von Brahman- und Ātman-Spekulation. Den Formeln nach und den spekulativen Bemühungen nach ist das Urteil: Ātman ist Brahman ein analytisches, ja vielmehr ein identisches Urteil. Im Geheimen aber bleibt es ein synthetisches Urteil. Und daran hängt gradezu der ganze Hochschwung und Stimmungsgehalt der Spekulation Śankara's im Unterschiede vom bloßen Yoga. Indem er zugleich Brahman ist, wächst dem Ātman ein Ungeheueres zu, das im kaivalyam des bloßen einschränkten ātman eben nicht enthalten ist. Und das gilt von Eckehart ganz gradeso ¹⁾.

¹⁾ Über diesen wichtigen Sachverhalt handeln wir noch einmal ausführlicher in der 'Überleitung' von A zu B.

4. Der Blickpunkt liegt unten.

Zu dem unter 3 genannten Momente kommt nun noch ein anderes, für beide Meister gleich bedeutsames. Man wolle scharf acht geben, sonst wird man dieses andere Moment mit dem vorigen verwechseln. Es handelt sich aber in der Tat um ein neues.

Die Lehre beider Meister könnte sich, nach ihren Formeln, gleichsam von obenher darstellen lassen, sodaß der ganze von ihr geschilderte Prozeß als eine Angelegenheit nicht des ätman, sondern des Brahman erschiene. Etwa so: 'Brahman, eines nur, ohne zweites, wird durch avidyā vervielfacht. Ihm wird durch falsches Vorstellen eine Welt der Mannigfaltigkeit 'aufgebildet'. Und in einer Vielzahl von (fiktiven) Einzelseelen erscheint nun das reine eine Seiende als vielfach. Sinn der Brahmanlehre ist es, daß an einzelnen Punkten dieses Geschlinge der Avidyā zerrissen, dieser ungeheueren Fehler am wahren Sein wieder aufgehoben wird'.

Man braucht aber die Sache nur so anzuordnen, um so gleich zu fühlen, wie wenig sie der eigentlichen Absicht Śankara's widerspricht. Nicht die Korrektur eines dosha, eines Fehlers, der dem Brahman widerfährt, nicht objektive Seins-Berichtigung ist sein Interesse, sondern die wahre Lehre wird von ihm, wie er im Eingangskapitel seines Hauptwerkes (Br. S. S. 10) mit großem Nachdruck, ja mit Feierlichkeit sagt, in der Absicht dargestellt, 'daß man nicht Schaden nehme an seiner Seligkeit und in Unheil

gerate'. Seine Lehre ist Heilslehre, und nicht Heilslehre für das Brahman¹⁾, sondern für den Heilsbedürftigen.

Das besagt auch die Formel: aham Brahma asmi. Im ersteren Falle könnte sie schlechterdings nur lauten: 'Brahma asti, ekam ca asti'. Das heißt: 'Brahman ist, und ist allein, und an einer Stelle wenigstens, wo früher ein Stück Irrwahn, nämlich Ich, sein Alleinsein verdeckte, ist diese ihm widerfahrene Trübung rückgängig gemacht'. Fraglos wäre die letztere Formulierung 'konsequent', wenn es erlaubt wäre, Konsequenzen aus Formeln zu ziehen, die — trotz ihrer eigenen Behauptung — eben nicht Lehrsätze, sondern Änigmata sind und bleiben. Aber sie entspräche nicht dem inneren Sinne einer Lehre, die eben nicht objektive Brahman-metaphysik, sondern eine Heilslehre ist. Dieser Sinn offenbart sich als der eigentliche in der Heilserfahrung des zur Erkenntnis Gelangten. Wie sehr auch im Augenblicke erwachter und realisierter Vollerkenntnis alles Ich und alle Getrenntheit schwinden mag: sobald der Geist sich aus solchen Zuständen zurückzieht, weiß er in der Erinnerung doch von ihnen als von einem Heil, das er erfahren hat. (S. S. 45, Zitat aus der Gitā.) Und ihr Inhalt ist nicht: 'da war Brahman', sondern 'da war ich Brahman', eine Angelegenheit, die mich, nicht Brahman, angeht. Die Ineinssetzung: Brahman ist dieser ātman, ist eben doch eine letzte Ineinssetzung von Zweien.

¹⁾ Das letztere ist sie in der Schopenhauerschen Deutung des Vedānta. Aber den Vedānta durch diese Brille sehen, heißt ihn gänzlich falsch sehen. Der sich selbst erlösende Gott, Erlösung dem Erlöser hinsichtlich des Brahman, das nitya-siddham, nitya-buddham, nitya-muktaṃ ist, wäre für Śāṅkara nicht nur abscheulichste Lästerung, sondern reiner Wahnsinn. Und so für alle Religion.

5. Mystische Kopula

Diese Ineinssetzung aber ist zugleich nicht logischer, sondern mystischer Art. Das 'ist' in der mystischen Identitätsformel hat einen Sinn, den es in der Logik nicht hat. Es ist keine Kopula wie in dem Satze 'S ist P', ist kein Gleichheitszeichen im Sinne einer umkehrbaren Gleichung, ist auch nicht das 'ist' eines normalen Identitäts-urteiles. Und so sehr auch die emphatischen Aussagen von Śankara und Eckart das letztere anstreben, es gelingt ihnen doch nicht, zu verdecken, daß ihre Logik die Wunderlogik der Mystik ist. Man könnte versuchen, diese anzudeuten, indem man die Sprache vergewaltigt und das 'sein' zu einem Medium oder zu einer 'höheren Einheit' von Intransitiv und Transitive machte. Etwa indem man statt 'Brahman ist ich', sagt: Brahman 'seint' oder 'istet' oder 'weset' mich¹⁾.

¹⁾ Wenn Śankara die Formen *astitvam* und *āstikatā* und Eckehart die ganz entsprechende Form 'Istigkeit' bilden dürfen, so würde 'isten' in der mystischen Grammatik nicht übel sein.

ACHTES KAPITEL KREATUR UND MĀYĀ

Die allerbefremdlichste Lehre Śāṅkara's ist die von der Māyā. Sie scheint nur auf dem Boden Indiens möglich. Und doch hat auch sie mindestens eine starke Entsprechung bei Eckart: nämlich in seiner seltsamen Auffassung von der 'creatura' und dem Sein der Kreatur.

Daß die Kreatur, das in sich Nichtige, Wesenlose, Seinslose, Wertlose, Heil-lose, zum Sein und Wesen gelange, das ist der Sinn von Eckarts Heilslehre. Dasselbe ist auch der Sinn von Śāṅkara's Heilslehre, und er gebraucht die gleichen Formeln: Hingelangen zum Sein, das Sein erreichen, vereinigt werden mit dem Sein: sampatti, sampadyate, āpnoti, sad-ātma-svarūpa-sampatti, vereinigt werden dem sad, dem sad-ātman, dem sad-ātma-brahman, dem satyasya satyam, dem Übertod, dem Unsterblichen, ja der Unsterblichkeit selbst.

Was so zum Sein selbst gelangen soll, nennt Eckart die 'Kreatur'. Dabei ist fast vergessen, daß creatura sich ableitet von creare und daß creatura dem Sinne nach heißt Gottes Geschöpf sein. Sondern der Ton liegt darauf, daß sie als Kreatur das ist, was Gott nicht ist, daß sie das Eitle, Nichtige, Wesenlose ist. Und darin ähnelt sie dem Weltsein bei Śāṅkara, das, durch Māyā und Avidyā gesetzt, das Nichtige, das Eitle, das Unwahre ist. — Zugleich gleichen sich beide Meister darin, daß diese Deutung der Kreatur

sich wölbt über dem Unterstockwerk einer zunächst ganz realistischen, naiv anerkannten Schöpfungslehre. In diesem Unterstockwerk ist die Kreatur durch creatio, durch srishti da. Gott ist hier Schöpfer der Kreatur und Brahman ist hier 'das, woraus die Welt ihren Entstand, Bestand und Vergang hat', ist jagato mūlam, Wurzel der Welt. — Endlich ähneln sie sich darin, daß, wie bei Eckart das creare, so auch bei Śāṅkara die māyā seltsam schillert im Doppelsinn. — Diese Vergleichsmomente sind im einzelnen genauer zu verfolgen.

1. Keiner von allen Begriffen Eckarts ist schillernder und schwieriger zu fassen, als der der Kreatur. Keiner ist zugleich für den Sinn seines ganzen Lehrgebäudes wichtiger.

Creare als conferre esse, als Verleihen des Seins, ist einerseits die höchste Funktion Gottes, ja der Wert und Sinn seines Seins selber.

a) Und zwar redet Eckhart in unzähligen Fällen, wenn er vom creare und der creatura redet, einfach die Sprache der christlichen Spekulation seiner Zeit, gradeso wie Śāṅkara die ganze realistische Schöpfungslehre voraussetzt und sie ungezählte Male im Ganzen und im Einzelnen vorträgt. Gott ist dann causa und prima causa von allem was ist, weltüberlegen, allweise, allwirkend, in voller Transzendenz gegenüber seinem Geschöpf, ihm vorgeordnet wie die causa dem effectus, selber, wie jede causa, alles enthaltend, was im effectus wird, und zugleich unendlich und unsagbar mehr enthaltend, als was je in der Welt war oder sein kann.

b) Gott schafft durch sein Wort aus Nichts: kein zweites konkurrierendes Prinzip, kein 'Stoff', keine *prima materia* steht ihm gegenüber.

c) Er schafft nach den ewigen Urbildern, die ewig in ihm sind, nach den ewigen Ideen. Diese Ideen sind ewig und notwendig. Denn sie sind nichts anderes als die Momente seines eigenen, unerschöpflichen, reichen Seins selber. Und indem er sie in sich hegt, erblickt und erkennt er in ihnen und durch sie sich selber in der strömenden Fülle seines eigenen ewig unerschaffenen und unerschaffbaren, notwendigen Seins. Und dieses sein Selbsterkennen ist umgekehrt zugleich die Setzung der Ideen und der Ideenfülle und des ewigen *mundus ydealis*, die Eckart gelegentlich auch eine *creatio* nennt (s. u. *creatio in principio*).

Was kann denn an den Dingen Wohlgefälliges sein, das Gott gefallen könnte? Nun, ihm mußten die Dinge ja wohlgefallen, denn der sie ersah, war Gott, und das was er sah, war ebenfalls Gott: in ihrem ewigen Urbilde, welches er ja selber ist, schaute Gott sich selber an und erschaute darin zugleich alle Dinge (Bü. 1, 119).

d) Die Ideen sind in ihrer Summe das ewige 'Wort' in ihm, daß er von Ewigkeit zu Ewigkeit in sich spricht, das heißt, der ewige Gedanke und die Erkenntnis seiner selbst, durch die er selber bewußt und selbstbewußt, Person und persönlich ist. (Man vergleiche oben den Anklang dieser Spekulation an die Śankara's über 'den Herrn' als Welterschöpfer. Die Schöpfung durch das 'Wort' hat in der indischen Theologie zugleich in der Idee der śakti eine seltsame Parallele. Sie ist der indische Logos.)

e) Indem er dann die Welt in Raum und Zeit schafft, schafft er sie nach eben diesen Ideen, und da diese sein eigener Wesensinhalt und Ausdruck sind, so schafft er in Wahrheit die Welt nach sich selbst als Vorbild. Deus est exemplar mundi, die Welt also ein Abdruck, eine expressio des ewigen Gottes, seines Reichtumes und seiner Herrlichkeit (Śankara: 'Ihm nach glänzt alles'), wenn auch natürlich in unendlicher Verkleinerung und das Urbild nicht von fern erreichend. Diese irdische Welt ist aber in Raum und Zeit, ist sechstausend Jahre alt, hat ihren Anfang nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit, denn vor der Welt war keine Zeit. Die Schöpfung dieser zeitlich beschlossenen Welt selber aber ist für Gott ein ewiger Akt. (Eine auch der Scholastik und Augustin ganz selbstverständliche Vorstellung.)

f) Nach platonischem Vorgang nun ist jedes einzelne Ding das, was es ist, sofern es 'Teil hat' (participat), an der entsprechenden Idee: es ist album, sofern es participat an der ewigen Idee des album, an der albedo, am album ipsum. Es ist bonum, sofern es participat an der ewigen bonitas, am bonum ipsum. Und dieses sein participare, sein Anteil-haben, ist ein Anteil-geben von seiten der Idee. Sie 'participat' sich selbst ihm, sie gibt ihm an sich Anteil. Sie ist in oder an ihm. Sie macht selber sein Wesen aus, inquantum est album, oder bonum. Sie 'ist' insofern sein Wesen. Nun aber sind die Ideen nichts anderes als die entfalteten Momente Gottes selber. Gott also 'ist' das 'Wesen' der Kreatur inquantum ea est alba, bona, una usw. Und dieses gilt ebenso von der 'Idee' des esse, vom esse ipsum.

Gott ist das ipsum esse, das 'Sein selbst', wie er das 'Gute selbst', das bonum ipsum ist. Die Kreaturen also, inquantum sunt, nicht nur inquantum sie album, bonum oder sonst etwas sind, sondern sofern sie 'sind', sind, weil und wiefern sie 'participant' am ipsum esse, das wieder Gott selbst ist.

Alles, was hier für uns 'pantheistisch' klingt, ist in der Tat zunächst gar nichts anderes als der Versuch, den christlichen Begriff des creare und creatum esse 'wissenschaftlich' auszudrücken mit den Mitteln einer über Aristoteles stark auf Plato zurückgreifenden, in der Zeit gegebenen Spekulation.

g) Zugleich nun erweitert sich der Gebrauch sowohl des creare wie der 'Welt'. Welt ist dann oft, ohne daß das im Zusammenhange immer angedeutet wird, eben die Urwelt, der mundus ipse, der 'mundus ydealis', die Welt der Ideen und die Welt als Idee, abgesehen von ihrem 'Abstieg' in die Zeit, von ihrer expressio als dieser Welt hier unten. Das Hervorbringen dieser Ideal-Welt, das nichts anderes ist als die Selbsterkenntnis Gottes in der Mannigfaltigkeit seiner eigenen Wesensfülle und ihre ewige Anschauung, wird nun gleichfalls creare genannt. Und dann ist creare eine Parallele zum 'Sprechen des ewigen Wortes' (= 'Zeugen des Sohnes'). Der Unterschied zwischen Creare und 'Sprechen' (oder 'Zeugen') ist hier nur der, daß jenes mehr verwendet wird, wenn das ewige Wort als eine Mannigfaltigkeit von Ideen in Rede steht, dieses aber, wenn umgekehrt die Mannigfaltigkeit der Welt der Ideen in ihrer Einheit,

als ein ewiges Ganzes, als ein Wort, als Gottes Selbstgedanke gemeint ist. Dieses 'creare' ist dann zugleich das creare 'in principio': das heißt 'das prinzipielle' Schaffen, das Hervorbringen in der Idee und als Idee. — Und es ist klar und zugleich ganz 'unverfänglich', daß diese 'creatio in principio' so ewig ist wie Gott selbst. Gott spricht sein Wort, zeugt seinen 'Sohn' von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es war auch unverfänglich zu sagen: die 'Welt' ist Gott. Denn die Welt in principio, die Füller der Ideen, war ja 'Gott aus Gott'. Und die Ewigkeit dieser 'Welt' leugnete auch die Scholastik nicht. Sie war ja 'das Wort'.

h) 'Gefährlich' wurde nun Eckarts Lehre dadurch, daß er einerseits selten klar unterscheidet zwischen dem creare in principio und dem creare überhaupt, anderseits dadurch, daß dies Nichtgenau-unterscheiden bei ihm nicht zufällig ist. Vermöge der platonischen Vorstellung von der participatio floß — zum mindesten gesagt — etwas von der 'Ewigkeit' und 'Gleichewigkeit' und der intimen Verknüpfung, ja Einheit der 'Welt' und Gott ein in die eigentliche 'Kreatur'¹⁾. Durch eine Art 'communicatio idiomatum' glitt in der Tat auf sie etwas von Gottwesenhaftigkeit und Gottwesenheit über, das mehr war als nur der Umstand, daß sie nach Gott als 'exemplar' geschaffen war. (Bei Śankara vergleiche man hierzu, was weiter unten von der 'madhyā vidyā' gesagt wird. Hier 'schafft' Īśvara 'aus sich selbst' und verleiht damit der Welt ein Verhältnis, das auch eine Art Teilhabe an ihm selber, ein tad-ātmyam, eine schwächere Dublette zur Identität sein soll.)

¹⁾ Das fühlt man zum Beispiel deutlich in dem Zitat auf Seite 118.

2. Andererseits ist nun aber *Creatura* bei Eckart oft ein Gott gradezu entgegenstehendes Prinzip, ja ein reiner und voller Gegensatz gegen das göttliche Sein selbst wie das *prapañca*, die Welt der Dinge und der Vielheit bei Śankara. Zum Verständnisse dieser sonderbaren Tatsache kann man an zweierlei anschließen: an den Sprachgebrauch des Wortes, den wir selber noch üben, und an die doppelte und gegensätzliche Wertung, die nicht erst die Mystik, sondern schon das schlichte fromme Gefühl gegenüber dem 'Geschaffenen' übt, (denn auch hier ist die Mystik wieder nur Übersteigerung von Momenten, die in der Frömmigkeit selbst schon da sind).

a) 'Geschöpf' sagen wir, und meinen damit einerseits, daß eine Sache vom Schöpfer hervorgebracht, verursacht, ins Dasein gerufen ist. Wir meinen damit zunächst eine einfache ontologische Aussage über ein metafysisches Verhältnis zwischen zwei Seienden. Zugleich aber anerkennen wir damit das Sein und das wirkliche Sein des 'Geschaffenen' und zugleich einen Wert desselben. Ist ein Ding 'geschaffen', so ist es eben von Gott. Und damit ist es selbstverständlich wirklich, denn Gott schafft nichts unwirkliches, und es ist gut, denn Gott schafft nichts schlechtes. Und somit hat 'Geschöpf' zugleich den Sinn einer positiven Wertaussage.

Aber wir sagen auch: 'Armseliges Geschöpf', wobei dann die Armseligkeit dem Ding zukommt, eben weil es ein 'Geschöpf' ist. Hierbei ist dann nicht sowohl daran gedacht, daß das Geschöpf ein Geschaffenes, ein von Gott stam-

mendes ist, als vielmehr daran, daß es 'nur' Geschaffenes, nur Geschöpf ist und eigentlich nichts in sich selbst, gebrechlich, unselbständig und des Wertes ermangelnd: ein bedauernswertes, ja ein verächtliches. 'Geschöpf' wird uns dann synonym mit einem miserandum oder gar mit einem miserable. 'A miserable creature', heißt es im Englischen. Und auch wir sagen wohl: 'diese Kreatur!', wenn wir einen völlig wertlosen Menschen meinen. Und hier hat 'Kreatur' den Sinn einer negativen Wertaussage.

b) Dieser doppelte Sprachgebrauch ist aber erwachsen auf dem Boden der allgemeinen religiösen Doppelwertung von Welt und Kreatur. Einerseits: die 'Welt' und die 'Schöpfung' ist Gottes Werk, ist gut und ein Abglanz seiner Herrlichkeit. Aber anderseits: die 'Welt' und alles 'Geschöpfliche' ist eitel und nichtig, hinfällig und vergänglich, ist Fessel und Hinderung, Aufhaltung und Blendung, 'eine Hand voller Sand, Kummer der Gemüter'. Das 'Geschöpf', die Welt, ist das zu Überwindende oder zu Besiegende, das sich Gott Entgegensetzende, das Widergöttliche selbst. Und schon die schlicht fromme Wertung der Welt kann zu Ausdrücken greifen, die der Lehre von der Māyā nahekommen: 'Schein und Sinnentzug', 'Eitelkeit und Hohlheit', 'Schaum und Traum'. — Ich habe diesen Doppelsinn anderswo so zum Ausdrucke gebracht, daß ich unterscheide 'Geschaffenheit', die Sein und Wert der Kreatur bedeutet, und 'Geschöpflichkeit', die die Eitelkeit der Kreatur bezeichnet¹⁾.

¹⁾ Vgl. R. Otto, Das Heilige, 13. Auflage Seite 8. 'Kreaturgefühl'.

c) Eckart steigert nun diesen Gegensatz und nähert sich damit hinsichtlich seines zweiten Gliedes der māyā-lehre Śankara's bis auf Haaresbreite:

'Alles was 'Erschaffen' ist, hat keine Wahrheit in sich.' (Lehm., S. 253.)

'Alle Kreaturen', sofern sie Kreatur sind, nach dem, was sie 'in sich selbst sind', quod sunt in et per se, sind nicht einmal nur 'Schein', sie sind ein 'reines Nichts':

'Alles, was Geschaffen ist, ist nichts.' (Lehm. S. 254.)

Dieses 'reine Nichts' Eckarts ist aber ein reines Rätselwort. Will man es deuten, so müßte man gradezu die Bezeichnungen dafür erfinden, die uns gleich bei Śankara begegnen werden. Dieses 'reine Nichts' heißt nämlich schlechterdings nicht: die Kreaturen existieren garnicht. Sie müssen vielmehr grade irgendwie existieren, damit man ihnen dieses Vernichtungsurteil, sie seien nichts, ins Gesicht schleudern kann. Wohl kann und muß man mit Eckart sagen: Die Kreaturen, sofern sie in sich selbst sind, sind nicht. Das heißt: sie haben das 'Sein' nicht, sind wesenlos. Aber, wie schon früher gesagt, das heißt eben garnicht, im Sinne unseres modernen Seinsbegriffs, daß sie keine empirische Existenz, keine fysikalische Wirklichkeit hätten. Sie dürfen in diesem Sinne nicht nicht-sein, denn sonst können sie grade nicht ein 'reines Nichts' sein.

Sie ähneln in der Tat dem 'prapañca' von Welt und Mannigfaltigkeit bei Śankara. Nach Śankara sind die Dinge und die Welt und ihre Mannigfaltigkeit nur durch Avidyā. Aber wie 'ist' denn Avidyā selber? Wer ist ihr Träger? Etwa die Einzelseelen? Aber die sind ja erst ihre eigenen Er-

zeugnisse. 'Ist' sie? Aber dann wäre ja etwas neben Brahman und Brahman wäre nicht 'ohne ein Zweites'. 'Ist sie nicht'? Aber wenn sie nicht ist, wie kann sie dann den Trug der Weltschau vollbringen und dem einen Brahman die Vielheit 'aufbilden'? — Was man bei Eckehart als möglichen Ausdruck für das Wie der Kreatur erfinden konnte, das formuliert Śankara ausdrücklich: Avidyā (und damit die von ihr erzeugte Vielheit alles Kāryam, alles 'Gewirkten' = Geschaffenen) ist sad-asadbhyām anirvacanīyam, das heißt: weder mit Sein noch mit Nichtsein bezeichnbar. Und dasselbe gilt genau genommen von Eckarts Creatura.

3. Woher aber ist diese 'Kreatur' im zweiten Sinne bei Eckart? — Daß Gott die Welt geschaffen, das diese Welt 6000 Jahre alt ist, daß sie reell da ist und durch Gott da ist, behauptet und glaubt Eckart grade so gut und fest wie jeder Kirchengläubige. Aber wie schon der Gläubige jene eigentümliche Weltabwertung vollzieht, von der oben die Rede war, und dann nicht fragt, woher denn eigentlich dieses Eitle, Flüchtige, Sich Gott widersetzende sei, so ist es auch noch in Eckarts höherer Spekulation. Die Kreaturen sind eben da mit ihrem 'Nichts', mit ihrer Seins- und Wertermangelung. Und wie sie zum Wesen kommen können, wie vor allem diejenige Kreatur, auf die alles ankommt, der heilbegehrende Mensch dem 'Nichts' entrinne, wesenhaft werde, das esse erlange, das esse selber werde, als esse sich finde, das ist alles, was hier gefragt wird.

Und ebenso ist es mit der avidyā Śāṅkara's. Durch Schulgegner gequält und gedrängt müht man sich wohl an ihrem Problem. Aber Śāṅkara selber kümmert sich kaum darum: Er fragt, wie sie zu überwinden, nicht wie sie zu erklären sei. (We do not explain the world. We explain it away — sagte mir derselbe Schüler Śāṅkara's, von dem ich früher gesprochen habe.) Übrigens ein neuer Beweis dafür, daß das Interesse seiner Lehre nicht das 'wissenschaftliche' ist, welches Rätsel aufsucht, um sie zu lösen, sondern das Heilsinteresse, das von bestimmten Unheilslagen ausgehend, die man gegeben vorfindet, diese beheben, nicht aber ihr Woher theoretisch lösen will, und das unlösbare Probleme ruhig liegen läßt, oder sie mit notdürftigen Hilfstheorien zunagelt so gut es geht ¹⁾).

4. Bei Auslegung von Ev. Joh. 1, 2 versucht Eckart gelegentlich, seinen im allgemeinen stark schillernden Begriff von creare als Tätigkeit Gottes zu klären. Er unterscheidet die *creata* von den *facta*. Die *creata*, als bloße *creata* ein reines Nichts, erhalten das Sein, sofern sie auch *facta* sind. Und erst das *facere* wäre dann das *conferre esse*, die wahre Seinsverleihung, durch die die Kreaturen ihrer bloßen Kreatürlichkeit entzogen werden:

Nun gebt acht. Ich will nun etwas sagen, was ich noch nie sagte: Da Gott Himmel und Erde und alle Kreaturen schuf (*creavit*), da machte (*fecit*) Gott nichts. Dann aber sprach er: Wir machen ein Ebenbild, das uns gleich sei. Erschaffen ist etwas leichtes: das tut man, wann und wie man will. Aber was ich mache, das

¹⁾ Wir wissen ja als Christen auch eigentlich nicht, woher der Teufel kommt.

machte ich selbst, mit mir und in mir selbst, und drücke mein eigen Bild drin ab. Also: wie Gott den Menschen machte, da machte er in der Seele das ihm ebenbürtige Werk, sein wirkendes, sein ewig währendes Werk (Lehm., S. 240).

Und man könnte diesen Gedanken so ausbauen, daß Eckart unterscheide ein niederes und ein höheres creare, nämlich eine erste Setzung der Dinge, durch die sie 'reines Nichts' bleiben, und eine zweite höhere Setzung, durch die sie das Sein erhalten. Diese Lehre würde Ähnlichkeit haben mit der Lehre vom $\mu\eta\ \delta\upsilon$, das nicht nicht-ist und doch auch nicht ist. Aber diese Konsequenzen zieht Eckart nicht. Und die Lehre von einem Gott entgegenstehenden $\mu\eta\ \delta\upsilon$, zumal von einem, das er selber hervorbrächte, würde Eckart weit abgewiesen haben. Gott kann doch nichts 'Nichtiges' schaffen. Es bleibt bei Eckart bei der eigentümlichen Doppelbetrachtung der Dinge, die aller Frömmigkeit eingeboren ist: Ding und Mensch, sofern sie creatura, Geschöpf sind, das heißt nach dem was sie von sich aus sind, nach ihrer bloßen Geschöpflichkeit, sind nichtig und ein reines nichts. Nach dem aber, wie sie von Gott 'geschaffen' sind und aus Gott sind, sind sie seiend, sind sie gut und göttlich ¹⁾.

¹⁾ Daher Eckarts beliebtes 'Insofern', sein 'Also verre als':

'Insofern die Kreatur Kreatur ist, trägt sie Bitterkeit in sich und Schaden und Übel und Ungemach' (Lehm., S. 295). Wer die Dinge verläßt, insofern sie 'Zufall' sind, der besitzt sie, insofern sie reines Sein und ewig sind (Lehm., S. 295).

Dieses Insofern kann leicht übergehen in eine Addition, die doch garnicht der Sinn der Sache ist:

Daß die Seele nur ihr natürliches, geschaffenes Sein habe, ist nicht wahr. Ich behaupte, daß es (in ihr) etwas gibt über ihrem geschaffenen Sein (Lehm., S. 297).

Der einfachste Ausdruck aber für den wahren Sachverhalt ist (Bü. 1, 90): Alle Dinge sind — in endlicher Gestalt — in die Zeit entfloßen, und sind dabei doch — in unendlicher Gestalt — in der Ewigkeit verblieben.

Und dieses 'geschaffen sein' ist dann bald zu verstehen als Seinsverleihung, bald als ewiges Sein-haben und Einig-sein mit dem ipsum esse selbst.

5. Und hinsichtlich dieser Doppelsinnigkeit hat das creare mit der Māyā Ähnlichkeit. Auch Māyā hat ein Doppeltgesicht, in ihrem ersten Beginn und noch in ihrer letzten feinsten Form bei Śankara. Māyā ist ursprünglich magisches Wirken, die Kraft, durch die der Zauberer seine Wirkungen hervorbringt. Er bringt ein 'Seiendes' hervor, das verschieden ist vom Seienden und Nichtseienden, das nahe an das Hervorrufen von bloßer Illusion, durch 'suggestive Täuschung' heranrückt und das doch andererseits höchst reale Wirkungen hervorbringt ¹⁾. Auf höherer Stufe ist māyā dann Wunderkraft. Brahman aber ist der große māyin, der māyā-reiche. Nach der ursprünglichen Meinung von Māyā schafft dieser Wunderwirker durch diese seine Wunderkraft die Welt als ein großes 'Zauberwerk', das die Halbrealität alles Zauberwerkes an sich trägt, aber durchaus nicht 'Schein' ist. Und diese Vorstellung kann auch Śankara gelegentlich ganz naiv vortragen.

Aber auch in der Form seiner höchsten Spekulation behält die Māyā immer einen letzten Beigeschmack dieses Wunderwirkens an sich. Die Welt, die wir durch Avidyā in Vielheit schauen, hat doch immer irgendwie zugleich ihren Grund in der Māyā des großen Māyin selber, schwebt

¹⁾ Saubhari, der Heilige, schafft durch seine māyā sich fünfzig Leiber: ein Blendwerk, aber ein solches, das sich doch höchst real verheiraten und hundertfünfzig Kinder haben kann.

wie das Zauberkunstwerk unbestimmbar zwischen Sein und Nichtsein. Mit diesem Zwitter Sinn ähnelt sie der Kreatur bei Eckart.

6. Über das Verhältnis von wirklichem Sein zu dem Sein-Nichtsein der Kreatur spricht sich Plotin gelegentlich so aus (Enneaden 1, 8, 3):

Μὴ ὅν δὲ οὐτὶ τὸ παντελῶς μὴ ὅν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος· οὐχ οὕτως δὲ μὴ ὅν ὡς κίνησις καὶ στάσις ἢ περὶ τὸ ὄν, ἀλλ' ὡς εἰκὼν τοῦ ὄντος ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν. τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ αἰσθητὸν πᾶν καὶ ὅσα περὶ τὸ αἰσθητὸν πάθη ἢ ὑστερόν τι τούτων καὶ ὡς συμβεβηκὸς τούτοις ἢ ἀρχὴ τούτων ἢ ἐν τι τῶν συμπληρούντων τοῦτο τοιοῦτον ὄν. Unter dem Nichtseienden ist nicht etwas zu verstehen, das überhaupt gar nicht existiert, sondern 'etwas anderes als das Seiende'. Es unterscheidet sich auch nicht vom Seienden nur so wie (dessen Zustände) Bewegung und Ruhe sich von ihm unterscheiden, sondern wie ein Bild sich unterscheidet vom seienden (Gegenstande), ja wie etwas, das noch mehr nichtseiend ist (als ein Bild hinsichtlich seines Gegenstandes). Es ist aber die ganze Sinnenwelt, und die Zustände an dieser, und noch weiter zurück (und tiefer) ihre Akzidenzen und ihr Prinzip selbst (die Materie), und jedes einzelne von dem, was sie konstituiert und zu einer solchen macht.

Diese Ausführung hat große Ähnlichkeit sowohl mit Eckhart's wie mit Śāṅkara's Auffassung. Und doch besteht zugleich ein Unterschied. Für Plotin hat die Kreatur ihr 'Nichtsein' aus der 'Materie'. Als Scholastiker arbeitet auch Eckart mit diesem Begriffe. Aber der eigentliche Ausdruck ist für ihn nicht der Gegensatz von Gott und Materie, sondern der ist gegeben mit seinem sonderbaren 'Insofern'. Insofern die Kreatur aus Gott weset, ist sie wahres Sein, ist einig und eins, ist ewig und mit Gottes Wesen einig.

Insofern sie aber 'aus sich selbst ist', und was sie 'aus sich selbst ist', das ist eitel, leer und nichts. Genau diesen Gegensatz kennt auch Śankara und drückt ihn gelegentlich wörtlich so aus, z. B. in der Stelle zu Chāndogya 6, 3, 2, Seite 313:

Sarvam ca nāmarūpādi vikārajātam sad-ātmanā eva satyam.
Svatas tu anritam.

Diese ganze in Name und Form bestehende Mannigfaltigkeit von Erzeugtem (Kreaturen) ist, insofern sie das Seiende selbst ist, wahrhaft. Von sich selbst aber ist sie unwahr.

Dieses svatas ist bei Eckart die creatura per se, abgesehen von ihrem Sein im Sein.

Eckart wie Śankara sind damit gleich weit entfernt vom 'Idealismus', sie sind massive Realisten. Diese Welt ist durchaus nicht 'meine Vorstellung'. Sie ist, so wie sie der wahre Blick faßt, nämlich in der Einheit und als das Ewige, das das Seiende und das Sein selbst ist, schlechthin 'wahr' und unabhängig von allem 'Vorstellen', ist 'eine einige Masse von Realität' und das satyasya satyam¹⁾. Und auch die quellende Wesensfülle und Tiefe der Dinge²⁾ ist real, denn sie ist eben das Sein, die Istikeit, das astitvam selbst, nur zusammengenommen und zusammengeschmolzen in die Identität des einen 'vollen' Seins. Nur was die Kreatur 'svatas', aus sich selbst ist, nämlich ihre Mannigfaltigkeit und Zerteiltheit, ihre Zerspreitung in Raum und Zeit, ist

¹⁾ 'Sad-āspadam sarvam sarvatra' — sagt Śankara zu Gītā 13, 14. Seite 557: 'Eine Speicherstätte des sat (des Seienden, Realen, Wahren) ist das All allenthalben.'

²⁾ Pūrnam, dives per se. Auch in dem āspadam, in dem aufgespeicherten Sein, liegt Fülle und Reichtum.

anritam, ist unwahr, ist zu überwinden durch die wahre Erkenntnis der mystischen Einsicht. Wie aber die Kreatur oder das vikārajātam, das doch in Wahrheit das einige ewige Sein ist, statt aus dem Sein zu sein, per se, svatas, sein kann und dadurch der Eitelkeit anheimfallen kann, diese Schwierigkeit lösen weder der östliche noch der westliche Meister. — Und auch das gehört zu ihren 'Übereinstimmungen'.

NEUNTES KAPITEL

RELIGION ALS HOCHGEFÜHL

1. Mystik ist, gemessen am schlichten personalen Gottesglauben, immer 'kühn'. Sie wagt Äußerungen, die das Verhalten des schlicht Gottgläubigen zu seinem Gott überschreiten und die von diesem Verhalten aus befremdlich, verwegen, ja lästerlich erscheinen müssen. In dieser Kühnheit gibt es Grade und Staffeln. Und Mystik zeigt sich auch in dieser Hinsicht als großer Verschiedenheiten fähig, sofern sie minder oder mehr 'kühn' sein kann. Śankara und Eckart stimmen nun darin überein, daß sie schlechterdings kühn sind, so kühn, daß ihre Kühnheit nicht überboten werden kann. Śankara sagt in der Auslegung von Chāndogya 6, 16 (S. 657 des Textes):

Der Ātman, dessen Erkenntnis Erlösung, dessen Nichterkenntnis Weltbindung wirkt, der die Wurzel der Welt ist, den zur Grundlage alle Geschöpfe haben, durch den sie alle bestehen, durch den geweset alles ist, der Ungeborene, der Unsterbliche, der Furchtfreie, der Gütige, der Zweitlose, der ist das Wirkliche. Der ist dein Selbst. Und darum: das bist du.

Und ähnliches sagt er zahllose Male. Und das ist seine Meinung, ganz und ohne Einschränkung. Dieses ganze ungeheure Brahman, mit allen seinen feierlichen Prädikaten — das bist du im Grunde selbst. Das ist zugleich mehr als bloße unio mystica, als Einswerdung in bloßer, engster Verbindung. Es ist oder soll sein volle Identität. Und mit

welchen Hochgefühlen diese Gewißheit durchdrungen und umklungen war, zeigen etwa die Verse Kaivalya 2, 1 ff.:

Feiner denn Feines bin ich gleichwohl größter.
Ich bin das All in seiner ganzen Fülle,
Ich der Uralte, ich der Geist, ich Gottherr.
Der Goldenglänzende bin ich, bin heilsgestaltig.
Ohn' Hand und Füße, unbegriffener Macht reich,
Schau ohne Augen ich, hör' ohne Ohren.
Frei aller Form erkenne ich. Mich aber
Kennt keiner. Denn der Geist, das Seiende bin ich ¹⁾.

Und dasselbe verlangt Eckart: nicht nur Deo 'unitum' esse, sondern 'unum' esse cum Deo, ja, das unum selber sein: die unio als ganze, restlose Identität. Und er sucht nicht, das Erstaunliche, ja das Erschreckende seiner Behauptung abzumildern. Im Gegenteile: er sucht den immer kühneren, immer schrofferen Ausdruck. Er weiß, daß er rara und nova lehrt und Dinge sagt, die bisher nicht erhört waren.

Keine Frage, daß hier in übereinstimmender Weise ein Typus von Religion vorliegt, der weit hinausgeht über das, was man sonst Religion nennt. Alle Religion zwar sucht ein letztlich Überschwengliches und ein Heil im Überschwenglichen, sucht Ruhe und Gemeinschaft mit einem Fremden, Unnahbaren und unsagbar Hohen, sucht damit eine Übersteigerung des Natürlichen und nur Geschöpflichen, Entschränkung und Vollendung in einer Höhe, die dem natürlichen Auge schwindelnd und exaltiert erscheinen muß. Aber so eng die Gemeinschaft gedacht sein mag, es bleibt immer der Abstand von Geschöpf und Schöpfer.

¹⁾ Cit-sat liest aber cit sataham. Pansikar: ashtavimsati-upanishadas, Bombay 1918, S. 257.

Und dieser Abstand ist auch in der höchsten Vollendung unendlich und unüberwindlich. In dieser Mystik aber trachtet die Seele hinaus aus dem Bereiche des Geschaffenen zum Gottwesen und zur Gottwürde selber, und will ihr Heil erst haben, wenn sie Ungeschaffenes ist mit dem Ungeschaffenen, ewig mit dem Ewigen, hoch über deva und Engel, selig mit dem Urseligen, wenn sie Urseiendes ist mit dem Ursein, wenn sie dieses selbst ist, und zwar nicht nur als ein Teil desselben, als ein Moment seines Seins und Lebens, sondern dieses selbst und ganz in seiner Fülle und in seiner Einheit, wenn es das Eine selbst ist.

2. Und bei Eckart ist dieser Drang, gemäß dem, was wir noch als seine 'Lebendigkeit' kennen lernen werden, schier noch höherfliegend als bei Śankara. Einen seltsamen Ton haben bei ihm die Aussagen, in denen er die Seele nicht nur eins weiß mit dem Ewig-Urseienden, sondern wo er sie weiß als schaffend von Ewigkeit mit dem Schöpfer, als die ewig erschaffende Kraft selbst¹⁾:

Gott hat alle Ding durch mich gemacht, als ich stand in dem unergründeten Grunde Gottes (Pf. 581, 1).

Mein innerster Mensch schmeckt die Kreaturen nicht als Gabe, sondern was von jeher mein ist (Bü. 1, 147).

Zwar, wenn man nur seinen Formeln folgt, so kann man selbst solche Aussagen als ziemlich 'harmlos' nehmen und

¹⁾ Übrigens kommen auch in der indischen Mystik manche Aussagen dem Eckartschen 'Schöpfergefühle' sehr nahe. Man vergleiche Töne wie die in Kaivalya-upanishad 19 (Deußens Übersetzung, S. 741):

In mir entstand das Weltganze,
In mir nur hat Bestand das All,
In mir vergeht es. — Dies Brahman,
Das zweitlose, ich bin es selbst.

behaupten, daß sie eigentlich nicht über die Scholastik hinausgehen. Denn Eckart redet hier ja von der Seele *sub ratione ydeali*, das heißt von der Idee des Menschen, wie sie auch nach Thomas ewig in Gott ist und mit seinem eigenen Wesen eins ist. Und diese Idee in und mit Gott, und Gott selbst, ist auch nach der Scholastik Prinzip des göttlichen Schaffens und der geschaffenen Kreatur. Aber das ist das Eckartische an der Sache, daß dieser 'harmlose' Gedanke für ihn ein Glutgedanke wird, an dem sich ein Hochgefühl entzündet, wie nur er es besessen hat. An dieser Idee — gemäß seiner Auffassung von der realen Partizipatio — habe 'ich' teil. Ja, ich bin diese Idee selber idealiter. Und was von ihr gilt, gilt von 'mir'. Und so gilt es in Wahrheit, daß ich ewig in Gott bestanden bin, ehe der Welt Grund gelegt ward, und daß er durch mich mit gelegt ward, daß 'ich' zugleich und mit der 'ewige Sohn' bin, vom Vater in Ewigkeit gezeugt, und daß 'ich', bevor Gott aus der Gottheit ward, und bevor er sein Wort sprach, ohne Unterschied beschlossen war im ewigen, schweigenden Grunde der Gottheit und mit ihr eines und dasselbe war.

3. Das ist in der Tat nicht mehr Religion als 'Theismus'. Das ist 'numinoses Selbstgefühl und Hochgefühl', das mit voller, schneidender Schärfe sich offenbart in seinem Gegensatz gegen alle Religion schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles. Das scheint der volle, ausschließende Gegensatz zu allem Theismus.

4. Und doch ist es nun grade ein weiterer Zug der Ähnlichkeit unserer beiden Meister miteinander, daß beide auch

Theisten sind, daß beide unter ihrer Mystik einen theistischen Unterbau haben (und daß obendrein der in diesem befindliche Theismus in sich gleichfalls die mannigfachsten Analogien aufweist). Diese Tatsache muß nach den Urkunden ja einfach zugegeben werden, man hält sie aber nicht für belangreich. Bei Eckart ist das dann eben Akkommodation, Anbequemung an das einmal Vorliegende, oder die bekannte 'Inkonsequenz'. Bei Śāṅkara aber scheint die Sache noch viel klarer zu liegen. Denn er unterscheidet ja das 'höhere Wissen' und das 'niedere Wissen'. Für das niedere Wissen der populären Anschauung gibt es dann den Īśvara, d. h. den persönlichen, welterschaffenden und verwaltenden Gott. Aber dieses niedere Wissen ist eben Avidyā, ist Nichtwissen, das verschwindet, wenn das höhere Wissen eingetreten ist. Und so sind denn beide mit ihrer Mystik eben 'Esoteriker', und Theisten nur als 'Exoteriker'.

Wie sich bei solcher Haltung dann der hingebende, gradezu leidenschaftliche Eifer für den persönlichen Gott gegen dessen materialistische Bestreiter und die ausführliche positive Theologie Śāṅkara's erkläre, bleibt bei solchem 'Esoterismus' mindestens ein Rätsel. Eckarts echte schlichte Christenfrömmigkeit aber, die er grade so gut und so herzlich hegt wie seinen mystischen Hochflug, für Allegorie, Akkommodation, oder Esoterik zu nehmen, ist einfach eine Ungereimtheit. Wer in bezug auf Eckart sich nicht besser helfen kann, wer diesen Dingen selber so hilflos fremd gegenüber steht, daß er nicht imstande ist, polare Notwendigkeiten, die sich für Eckart aus dem Wesen der erfahrenen Sache selber ergeben, zu erkennen, der helfe

sich wenigstens mit der bedauernden und heute so billigen 'complexio oppositorum' oder nehme ihn mit Goethe als 'Mensch mit seinem Widerspruch', aber presse ihn nicht in das Schema von exoterisch und esoterisch, das nicht im mindesten zu ihm paßt und das er wahrscheinlich nicht einmal verstanden haben würde¹⁾.

Wir sagen vielmehr: Daß bei dieser Art von Mystik eine bestimmte Art von Theismus dabei ist, das ist mehr als eine geschichtliche Zufälligkeit. Sie bedarf desselben. Und in doppelter Hinsicht. Sie bedarf seiner um ihrer eigenen Spannung willen, die ihr fehlen würde ohne ihn. Er ist der Bogen, der ihre Sehne strafft. Aber sie bedarf seiner noch in einer andern Weise. Denn keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede über einem Grunde eigener Art. Und so hoch sie sich wölbe, immer trägt sie noch letzten Duft und Farbe von dem Grunde und Boden, über dem sie sich wölbt und zieht aus ihm Säfte. So ist bei beiden zwischen Mystik und gottesgläubiger Frömmigkeit ein positives Verhältnis und, was noch wichtiger ist, dieses positive Verhältnis zu einem Theismus besonders diese Mystik, gibt ihr eine besondere Note. Den näheren Nachweis hierfür wollen wir in einem späteren Kapitel führen. Zunächst mögen uns die beiden Theismen der Meister selber kurz beschäftigen. Und nur dieses sei hier noch bemerkt: Während der westliche Meister in seinen Hochspekulationen

1) Übrigens paßt es auch nicht zu Śāṅkara. Das Verhältnis von Vidyā und Avidyā könnte man eher dem Verhältnis vom 'Wiedergeborenen' zum 'Nichtwiedergeborenen' vergleichen als dem von Esoterisch und Exoterisch.

zum Teil noch 'abstrakter' als der östliche ist, in seiner Spannung zum gewöhnlichen Glauben zum äußersten gehend, und — was Śankara völlig fern liegt, ja von ihm mit Sorgfalt vermieden wird — in seinen Ausdrücken herausfordernd und den kühnsten, kecksten, ja frivol klingenden Ausdruck oft mit Geflissenheit suchend, ist doch in Wahrheit gerade er zu der personalen Spekulation in einem entschieden noch positiveren Verhältnis als Śankara.

ZEHNTES KAPITEL

GEMEINSAMER THEISTISCHER UNTERBAU

I. Bei Śankara

Wenn wir von indischer Religion reden, so denken wir dabei gewöhnlich sogleich an 'Monismus', Pantheismus, impersonale Mystik, an das Brahman, das so ganz verschieden zu sein scheint von dem, was wir unter 'Gott' vorstellen. Dabei wissen wir gewöhnlich nicht, daß grade auf dem Boden Indiens heiße Kämpfe ausgefochten sind um den personalen Theismus, daß eine ganze Anzahl von indischen Schulen jenen 'Monismus' auf das entschiedenste ablehnen und bekämpfen. Die bedeutendsten Vorkämpfer für solchen personalen Theismus sind außer den 'Seśvara-Yoga'-Schulen Männer wie der große Rāmānuja und Madhva, deren Gemeinschaften heute noch bestehen, und die eben beginnen, wieder einen neuen Eifer zu zeigen. Aber selbst hinsichtlich der klassischen Schule der indischen Mystik, der Schule des Śankara, die sich mit Vorliebe die Schule des reinen Vedānta nennt, ist Vorsicht geboten. Auch diese Schule vertritt in ihrer Art, mindestens in ihrem Unterbau, einen entschiedenen Theismus von hoher Form. Das impersonale Brahman ruht sozusagen auch hier über einem theistischen Untergrunde, und dieser Untergrund ist für den Begriff des Brahman selber nicht gleichgültig. Er färbt auch die mystische Erfahrung dieser Schule in bestimmter Weise. Eine Untersuchung so gefärbter mystischer Erfahrung wollen wir später

versuchen. Hier wollen wir uns zunächst darauf beschränken, uns mit diesem eigentümlichen Theismus selber bekannt zu machen. Es ist mindestens apologetisch nicht gleichgültig, daß er da ist, und daß auch auf dem Boden, der dem unserer eigenen religiösen Entwicklung so entfernt ist, sich ein Gedanken- und Erlebnisgebilde erhob, das in mancher Hinsicht mit unsern eigenen religiösen Ideen entschiedene Ähnlichkeiten zeigt. Und gelegentliche Hinüberblicke zu unserer eigenen Vorstellung mögen daher auch hier erlaubt sein.

Besonders wichtig ist uns für diese Untersuchung Śāṅkara's Kommentar zur Bhagavad-Gītā. Denn die Gītā ist der große Grundtext theistischer indischer Frömmigkeit. Garbe hat die Gītā übersetzt und hat nachgewiesen, daß sie in ihrer reinen Gestalt eine Urkunde der Bhakti-Frömmigkeit von ausgesprochen theistischem Gepräge ist. Zweifellos tut ihr Śāṅkara Gewalt an, indem er versucht, seine Lehre vom suprapersonalen Brahman auch in diesen Text hineinzu-deuten. Aber dabei ist nicht zu übersehen und zu ver-kennen, welch positives Verhältnis er doch eben auch zu ihrem Theismus selber hat ¹⁾.

1. Liest man nur Śāṅkara's Einleitung zu seinem Gītā-Kommentar, so würde man garnicht auf den Gedanken kommen, daß hier der 'Monist' reden und das impersonale

¹⁾ Leider ist dieser Kommentar zur Gītā noch nicht verdeutscht. Ich führe ihn an nach der Ausgabe Ānanda-āśrama-samskrita-grantha-āvalih, Bd. 34, mit der Abkürzung: Ś. G., S. x.

Brahman und das Aufgehen in ihm als 'Erlösung' verkünden wird:

Om

Nārāyaṇa ist erhaben über das Unentfaltete (die unentfaltete Natur).

Aus dem Unentfalteten ist entstanden das Welten-Ei.

Diesen alten Vers der Überlieferung stellt er voran, und beschreibt nun, wie Nārāyaṇa, das ist Īśvara, der Herr, diese Welt schafft, und darnach die niederen Demiurgen, die sie in seinem Namen ausgestalten müssen (der oberste von ihnen ist Brahmā, genannt Hiranyagarbha), und wie er dann den Urweisen die zwiefältige vedische Religion offenbart, die Religion der Opfer- und der anderen Werke, die nur zu weltlichem Glücke führt, und die Religion der Erkenntnis und Leidenschaftsfreiheit, die zum Heil leitet. Dieser Herr, ausgestattet mit den göttlichen Attributen unendlicher Erkenntnis, Gottherrlichkeit, Macht usw., lenkt die Natur in ihrer Entfaltung und in ihrem Laufe, und ob schon selber ungeboren, unvergänglich, ewig, rein und frei, läßt er sich in Gestalten wie Krishna menschlich gebären, um die Welt, die durch ihre Gelüste die wahre Religion verdunkeln ließ, aufs neue zu belehren, indem er die Gītā offenbart. Sie enthält in sich die Summe der vedischen Lehre. Und ihr Ziel ist das höchste Heil, das zunächst einfach beschrieben wird als Aufhören des Samsāra und seiner Ursache, und das erreicht wird durch die beständige Übung der Ātman-erkenntnis, unter Aufgabe aller Opfer- und sonstigen (auf weltliches Glück zielenden) Werke.

Und alles dieses könnte auch von einem rein theistischen

,Vedāntin' gesagt werden, auch wenn er nicht Anhänger Śankara's wäre, etwa von Rāmānuja oder Madhva.

Man sagt wohl, das sei eben 'Anbequemung', vorläufige Allegorie oder eine durch den nun einmal gegebenen Text erforderte Anpassung an den Standpunkt des 'niederen' Wissens. Aber das trifft die Sache sehr ungenau. Das Verhältnis Śankara's zur Gītā und ihrer Gedankenwelt ist ein inniges. Sein Standpunkt ist nicht mehr einfach der der alten Upanishad's. Und das hat seinen Grund, geschichtlich angesehen, in der Entwicklung der indischen Religion im allgemeinen.

2. Lange vor Śankara hatte sich in Indien eine entschieden theistische Spekulation entwickelt, teils in merklichem Gegensatze zu dem 'Monismus' der alten Upanishad-Lehre, teils in enger Fühlung und Mischung mit ihr. Die Gītā, die großen Epen, die Purāṇa's, die Sūtra's des Bādarāyana waren ihre Verkünder und Zeugen gewesen. Die Spekulation Śankara's tritt dieses Erbe an. Auch Śankara ist entschiedener Theist. Auch er verkündet und verteidigt den Īśvara, den 'Herrn', den persönlichen Gott. Und der Name: 'Der Herr' hat für ihn den gleichen feierlichen Vollklang und Hochsinn, den 'der Herr', der Dominus Deus im Westen hat. Brahman ist der Herr, der 'höchste Herr', Paramēśvara. Zwar als solcher ist Brahman das 'niedere' Brahman, und für das samyag-darśanam, für die vollendete Schau und Lehre, geht 'der Herr' mit Seele und Welt unter und ein in das 'höchste Brahman', das Nirguna-Brahman, ohne Eigenschaften und Unterschiede, Seiend

nur, eine einzige ununterschiedliche Masse von Erkenntnis, sonder Gegensatz von Erkennen, Erkanntem, Erkennen ¹⁾).

Aber für dieses Brahman, nirviśeṣam und advitīyam, ist es nicht einerlei, daß in ihm ein Īśvara untergegangen und eingeschmolzen ist. Man merkt es ihm an. Es 'wölbt sich' über einem persönlichen Gott, und die Wölbung trägt noch Farbe und Duft von dem Boden, der sie trägt.

3. Śankara ist für die aparā vidyā Theist mit Leidenschaft. Und wenn er der große Lehrer seiner Zeit, der Wiederhersteller der reinen Vedalehre, der Bekämpfer und Zerschmetterter der Sekten, Irrlehrer und falschen Philosophen, besonders der Buddhisten, gewesen ist, so war er alles dieses im Namen eines Brahman, dessen erste und grundlegende Definition gradezu lautet: Brahman ist das, 'woraus Ursprung, Bestand und Wiederauflösung dieser Welt ist' ²⁾). Das heißt: ein Welt schaffender, erhaltender und auflösender Gott. Das ist aber rein und klar die allgemein gängige und übliche Definition eines streng theistischen Gottesbegriffes. Sofern aber seine Gotteslehre theistisch ist, hat sie im allgemeinen weitgehende Parallelen mit der christlichen Gotteslehre. In kurzer Skizze stellen wir hier einige Grundzüge der Gotteslehre Śankara's zusammen, deren

¹⁾ Mit fast erschreckender Übereinstimmung sagt Eckart (Bü. 2, 205): 'Indem aber damit (mit dem Hinschwinden der Seele in Gott) Gott für den Geist nicht mehr da ist, gibt es für ihn auch das ewige Urbild nicht mehr.' (Das Urbild ist die ewige Idee der Seele. Gott und Seele tauchen zusammen ein in das ewige Ureine, wie Īśvara und Jīva in das Brahman.)

²⁾ Br. S. 1, 1, 2.

christliche Parallelen wir nicht erst zu ziehen brauchen, jeder zieht sie von selbst.

4. Brahman ist als 'Parameśvara'¹⁾, als der 'Herr', der eine, einzige, weltüberlegene, freie, allmächtige, allwissende, allweise, gerechte, gütige, persönliche und rein geistige Gott. Er wird erkannt nicht durch Philosophie oder Verstandes-schlüsse, sondern durch seine Offenbarung im Veda, den er selber im Anbeginn der Welt ausgehaucht hat. Aber gegenüber den Angriffen der Gegner führt auch Śāṅkara, wie seine Kollegen im Westen, für ihn einen Gottesbeweis. Wie die Lehrer im Westen aus der 'Bewegung' auf den unbewegten Bewegten zurückschlossen, so sagt Śāṅkara, Br. S. 2, 2, 1, daß ein ungeistiger Urstoff nicht durch sich selber aus dem ursprünglichen Gleichgewichts-zustand übergehen könne in schaffende Bewegung überhaupt, und noch weniger in eine 'gerichtete' Bewegung, nämlich in eine solche, die 'einer bestimmten Wirkung' (einem *τέλος*, nämlich der geformten Welt) entgegengeht:

Diese 'Bewegung' (nämlich auf das Ziel hin) ist bei einer ungeistigen Ursache unmöglich. Denn der Ton oder ein Wagen können, weil sie ungeistig sind, nicht aus sich selbst sich einer bestimmten Wirkung entgegenbewegen (nämlich ihrer eigenen Formung oder ihrem Ziele), wofern sie nicht von Töpfern oder von Pferden regiert werden.

Ebenso kennt er den Gottes-beweis aus der Gesetzmäßigkeit des Weltgeschehens, zum Beispiel aus der Regelmäßigkeit der Monsune:

¹⁾ Das ist auch unter indischen Christen heute die gebräuchliche Anrede an Gott.

Der Wind vollzieht seine Funktion, nämlich das Blasen, regelmäßig. Solche Regelmäßigkeit aber setzt einen Lenker (der die Regelmäßigkeit will und verwirklicht) voraus (Ś. Komm. zu Taittirīya, 3).

Und ebenso kennt er einen 'fysiko-theologischen' Beweis, ähnlich dem der Westlichen, Br. S. 2, 2, 1:

'Häuser, Paläste, Betten, Sessel, Lustgärten werden im Leben nur von einsichtigen Künstlern zum Zwecke, Lust zu fördern oder Unlust abzuhalten, eingerichtet. Ebenso steht es aber mit der ganzen Welt. Denn wenn man sieht, wie z. B. die Erde dem Zwecke des Genusses der Frucht der mancherlei Werke gemäß eingerichtet ist, und wie z. B. der Leib von außen und von innen dadurch, daß er eine den verschiedenen Geschöpfen gemäße, bis ins Einzelne bestimmte Anordnung der Teile besitzt, sich als den Standort des Genießens der Frucht der mannigfaltigen Werke darstellt — also, daß auch einsichtsvolle und höchst bewährte Künstler es nicht einmal mit ihrem Verstande zu fassen vermögen — wie sollte da diese Anordnung (der Welt) von einer ungeistigen Urmaterie herrühren, da doch Erdklumpen, Steine usw. zu so etwas nicht imstande sind.'

Und ebenso hat er ein deutliches Analogon zum sogenannten kosmologischen Beweise, der etwa schließt, die Kette der Entstehung könne nicht endlos rückwärts fortgehen, sondern müsse auf ein Erstes, Uranfängliches zurück, das selber nicht der Begründung bedürftig (weil in sich notwendig) die ganze Kette trage. So sagt Śankara, Br. S. 2, 3, 8:

Vielmehr würde, wenn man keine Urnatur als letzte Wurzel annähme, die Folge ein regressus in infinitum sein (was unmöglich ist).

Oder:

Brahman exstiert, denn es ist die Ursache vom Äther usw. Wir nehmen in der Welt nichts wahr, das aus nichts entsprungen wäre. Wenn Name und Form (die Mannigfaltigkeit der Dinge)

Erzeugnisse von nichts wären, so würden sie nicht wahrgenommen werden. Das werden sie aber. Folglich existiert Brahman (Ś. Komm. zu Taittiriya, 5).

Und ebenso bemüht sich Śankara um das Problem der Theodizee. Wenn der Herr die Geschöpfe ungleich schafft, das eine auf einer höheren, das andere auf einer niederen Daseinsstufe, so verfährt er dabei höchst gerecht; er berücksichtigt Verdienst und Schuld in früherem Dasein. — Denn auch Īvara ist Weltrichter, oder doch Hüter der moralischen Weltordnung. Er verhängt Lohn und Strafe nach dem Werke, dem Karman, das jeder leistet. Und diese gerechte Nemesis, die jeden unentrinnbar ereilt, sei es zum Guten, sei es zum Bösen, ist nicht eine blinde Weltordnung, sondern eben das Walten des Allsehenden, Allregierenden und Allrichtenden.

Brahman-Īvara schafft aber die Welt 'ohne Organe', ohne Werkzeuge, rein durch seinen 'Entschluß' (sankalpa). Denn als rein geistiges Wesen hat er keine Organe und bedarf ihrer nicht. Und er schafft sie ohne die dualistische Konkurrenz eines ihm gegenüberstehenden Weltstoffes. Die Weise, wie bei Śankara dieser Konkurrent entfernt wird, ist die Lehre, daß er die Welt hervorbringe aus sich selbst, das heißt, daß er sowohl die causa efficiens wie die causa materialis der Welt ist. Die Tendenz dieser Lehre ist ausdrücklich, kein 'Zweites' neben Gott als Weltursach zuzulassen und damit den 'vollen' Schöpfungsgedanken zu sichern.

Wie aber im Westen Gott selber und sein Wesen 'exemplar mundi' ist, sodaß die Welt der Widerglanz Gottes

ist, so ähnlich auch im Osten. 'Ihm glänzt nach', alles was in der Welt glänzt. Es ist ein Widerglanz seines Glanzes.

Und wie er selber rein geistiger Art ist, so sollte auch sein Kultus geistiger Natur sein. Auch Brahman, und ausdrücklich das personale Īśvara-Brahman lehnt den Bilderdienst und die Verehrung im Bild (pratika) ab. Br. S. 4, 3, 15.

Wie aber der Gott der Scholastiker schafft nach den ewigen Urbildern der 'Ideen', die er als das ewige 'Wort' ewig besitzt, so schafft Brahman die Welt gemäß dem ewigen Veda, der die Urtypen aller Dingklassen ewig in sich hat und den er beim Schaffen 'erinnert'.

5. Er ist der einzige Höchste, hoch über den 'Göttern', den deva's, die seine Geschöpfe sind und die als Unter-īśvara's zu ihm eine ähnliche Stellung haben bei Weltbildung und Weltverwaltung wie die engelischen Kräfte und die Lenker der himmlischen Sphären in der himmlischen Hierarchie der Scholastik und Dante's.

Er ist zugleich der heilgebende Gott. Er haucht den Veda aus. Durch seine erwählende Gnade (prasāda), nicht durch eigene Bemühung oder Vernunft, kommt die rettende Heilserkenntnis zustande. Zu ihm eingeht der Fromme nach dem Tode, um dort das aiśvaryam, die göttliche Herrlichkeit zu erlangen, die Īśvara den Seinigen gewährt, 'mit Ausnahme der Weltregierung selbst'. — Und so ist bei Śāṅkara der ganze 'Bhakti-mārga', der Heilsweg der upāsanā, das heißt der personalen Verehrung in Kult, Gebet, Lobpreis, in persönlicher Hingabe, Liebe und Vertrauen zu einem personalen, rettenden Gott auch vorhanden.

6. Nun unterscheidet Śankara, wie schon gesagt, die aparā vidyā und die parā vidyā, das niedere und das höhere Wissen. Und wo er diesen Unterschied bewußt ins Auge faßt, macht er ihn scharf und streng genug. Damit unterscheidet er das höhere Brahman und das niedere Brahman, das ungewirkte und das gewirkte. Und sobald diese Unterscheidung eintritt, ist der 'höchste Herr' — der Name, den er ungezwungen oft genug für das Brahman überhaupt gebraucht — nur das niedere Brahman, das dem Blicke der Voll-erkenntnis verschwindet und mit Welt und Seele 'eingeht' in das höhere Brahman. Aber will man hier nicht gründlich mißverstehen, so muß man folgende Momente im Auge behalten.

a) Jeder Leser Śankara's, der von den bei uns noch meist üblichen Deutungen und Darstellungen seiner Lehre herkommt, macht die gleiche Erfahrung: nämlich die einer schier unglaublichen Undeutlichkeit, eines beständigen Übergehens und Schillerns seiner Ausführungen, und der Ratlosigkeit gegenüber seinen Aussagen. Das Schema des Gegensatzes von höherem und niederem Wissen will oft durchaus nicht passen. Seitenlang weiß man oft nicht, ob man beim höheren oder beim niederen Brahman ist. Oft genug rückt das Schema ganz oder fast ganz aus dem Gesichtskreise. Oft taucht es auf wie eine Verlegenheitserklärung. Das ist aber nicht hoffnungslose Gedankenverwirrung und Inkonsequenz, sondern eine Folge intimer Grundverhältnisse. Das nirguna-brahman ist eben nicht der ausschließende Gegensatz des saguna-brahman, sondern vielmehr sein

Superlativ und eine Übersteigerung der Tendenzen, die zum sagunabrahman führen. Man mache sich das klar mit einigen Begriffen der westlichen Theologie: nämlich der *via eminentiae* und der *via negationis*. Beide *viae* sollen die Methoden sein, durch die man zu Aussagen über das Göttliche gelangt.

Die *via eminentiae* ist der Weg der Idealisierung und Idealsetzung. Man gelangt zu Aussagen über Gott, indem man in ihm alle denkbaren idealen Prädikate in höchster Steigerung, oder besser in absoluter Vollendung setzt: der schlechthin gute, weise, gerechte, mächtige, seiende usf. In diesem Sinne sagt man in Indien: Das Brahman ist 'ein Haufen aller edlen Eigenschaften'. Es ist *saguna-brahman*. Und die Absicht dieser Aussage ist genau so die Setzung eines höchsten absoluten Ideals, *viā eminentiae*.

Die andere Methode, zu Aussagen über die Gottheit zu gelangen, ist die *via negationis*. Man umgibt sie mit negativen Prädikaten. Der Sinn aber dieser negativen Prädikate ist Ausschließung (*remotio*, *vyāvritti*). Diese Ausschließung von Prädikaten aber soll grade nicht Verarmung oder Entleerung bedeuten, sondern Ausschließung aller Bestimmung als Einschränkung, Verarmung und Kreaturgleichheit. Sie ist *negatio* als *negatio negationis*. Darum selber (als *litotēs*) vielmehr allerhöchstes Positiv. Und so entpuppt sich die *via negationis* nicht als ein Konträres der *via eminentiae*, auch nicht als eine bloße Parallele, sondern gradezu als Fortsetzung und Verlängerung der *via eminentiae*.

Ganz ähnlich liegen die Dinge aber bei Śankara. Und hat man dieses Verhältnis verstanden, so verwirrt einen nicht

mehr das scheinbar Verwirrende in Śāṅkara. Die Methode, die Śāṅkara befolgt, ist eigentlich die des samuccaya hinsichtlich des saguna- und des nirguna-brahman. Nur so wird er verständlich. Und von hier aus löst sich die Verwirrung in seinen Schriften. Und diese Methode kann er sinngemäß befolgen. Denn das 'Nichts', mit dem die Mystiker Gott bezeichnen, ist übersteigerte Eminenz des Göttlichen über alles Etwas. Und das nirgunatvam Śāṅkara's ist gleichermaßen das Superlativische des sagunatvam. Durch jenes ist dieses nicht gezeugnet. Sondern dieses ist in jenem 'aufgehoben'. Darum kann Śāṅkara wirklich, mit innerem Rechte, vom Standpunkte der parā vidyā zu dem der aparā vidyā und umgekehrt übergreifen und beide hundertfach bis zur völligen Verwischung der Grenzen ineinander überfließen lassen. (Bei Eckehart liegen die Dinge durchaus gleich.) Der Sinn dieses samuccaya-Verfahrens ist offensichtlich der, für das höchste Brahman alle denkbaren Gotteswerte überhaupt zu sichern und in ihm zu beschließen.

b) Auch übersieht man das folgende. Man betont, daß die aparā vidyā nur das niedere Wissen sei. Aber man versäumt, gelegentlich — wie man müßte — den Akzent zu wechseln und zu betonen, daß die aparā vidyā doch eben auch vidyā sei. Wissen! Nicht ein zufälliges Meinen, das auch anders sein dürfte. Nicht ein darśanam, das so gleichgültig, so neutral gegen das samyag-darśanam wäre wie irgendein anderes, oder das mit anderen gleichermaßen das Schicksal teilte, eben doch nur bhrama, mithyājñāna, Irrtum oder Lüge zu sein. Sondern zweifellos aufs

engste hinzugehörig zu dem, was vidyā heißt. Ein Erkennen, das schon auf das höchste Sat, auf die höchste Realität und Wahrheit geht, wenn auch in verhaltener und noch abgeblendeter Form. Das aber ist folgenreich für das höchste Brahman selber. Wo jemand noch nicht im höchsten Standorte ist, wo das Brahman noch nicht 'geseint', sondern noch 'erkannt' wird, wo noch Gegensatz ist von Geschautem und Erschauer, da *muß* Brahman als *Īśvara* geschaut werden. Die Notwendigkeit dazu liegt aber zweifellos im höchsten Brahman selber. Es mag noch so sehr 'neti, neti' sein: 'Nicht so und nicht so.' Auf jeden Fall ist es so, daß wenn ein 'niederes Wissen' statt hat, es als *Īśvara* erschaut werden muß, und alle andere Schau falsch ist, diese Schau aber nicht in der gleichen Weise 'falsch' ist, wie andere Schau falsch ist. Wie das eine, homogene, weiße Licht, durch ein Prisma geschaut, sich bricht in die sieben Farben, und wie dann der Grund des Daseins der sieben Farben nicht das Prisma allein ist, sondern vornehmlich das weiße Licht und seine Natur selber, so bricht sich im Prisma der Avidyā das eine 'Nur Seiende' zu *Īśvara* mit Seele und Welt: der Grund aber, daß es so sich bricht und brechen muß, liegt fraglos im 'Seienden' selbst. Das liegt auch in der Māyā-Lehre Śankara's. Brahman ist der große Māyin, der 'Zauberer', der den Menschen des Nichtwissens 'täuscht', das heißt, der der Grund dafür ist, daß in dem Vorstellen des Nichtwissenden diese so-artige Welt erscheint. Dieses 'Täuschen' nun kann keine Handlung des reinen Brahman auf das Bewußtsein des Nichtwissenden sein. Denn ein solches Handeln gibt es ja für die höhere Erkenntnis nicht.

Es kann letztlich nur bedeuten, daß der zureichende Grund für das Erscheinen des 'Einen' als so geartete Vielheit, wenn geschaut durch das Medium der Avidyā, im 'Einen' selbst liegt. Deswegen kann Śankara in der Tat ganz sorglos die Definition des Brahman übernehmen, daß es das sei, woraus Entstand, Bestand und Vergang der Welt sei, was andernfalls eine einfache Irreführung sein würde. Deswegen haben alle Aussagen der Schrift über das saguna-Brahman für ihn zugleich ein entschieden positives Interesse, während sie andernfalls nur ebenso viele Verlegenheiten für ihn sein müßten. Deswegen gilt für ihn — wie für Eckehart — daß seine Lehre zu einer Art Übertheismus, nicht zu einem Antitheismus führt.

7. Und das hat seine Gründe in der Geschichte der Brahman-Idee selber. Im ersten Anfange ist Brahman jene ganz wunderhafte numinos-magische Größe, die geheimnisvoll aus dem Symbol- und Gefühlskreise der alten Opfermagie auftaucht und alle Deva's zu überragen und zu überschatten beginnt, in dunkler Irrationalität. In dieses Brahman tritt die ātman-Spekulation ein, und 'vergeistigt' sie. Brahman wird Ātman und damit Geist, Erkenntnis, Licht, Jñāna. Aber schon seit dem Śatapatha-brāhmana dringt auch die theistische Vorstellung hinein: 'Vishnu ist das Opfer.' Die Idee des alle Götter überragenden Gottes schmilzt sich der Brahman-Idee ein. Oder sie zieht sie an sich und macht sie sich gradezu dienstbar. So ist in der Gītā nicht das Brahman das eigentliche Subjekt, das im Neben- oder Unteramte noch außerdem Īśvara wäre, sondern umgekehrt der

persönliche Gott ist das Subjekt, dem die Würde des brahmatvam umgelegt wird. Śankara's eigener Grundtext, die Sūtra's des Bādarāyana, lehren ein Brahman, das völlig theistisch durchsetzt ist. Ja, nimmt man die Termini, die Śankara dem absoluten Brahman beilegt, so fällt ihre Ähnlichkeit, ja ihre Identität auf, die sie mit den Termini des höheren spekulativen Theismus haben, und zwar grade sofern es noch höher sein soll als das 'Brahman mit upādhi's'.

8. So ist es nicht bloße Anbequemung, sondern liegt im Wesen der Sache, daß Śankara völlig naiv auch für sein Brahman die hohen Ehrentitel verwendet, die streng genommen nur einem weltenschaffenden, zugleich weltenüberlegenen Gott zukommen. Das ist besonders in seiner Auslegung zur Gītā, aber weithin auch sonst der Fall. Gradezu ein besonderer Lieblingsausdruck für das höchste Brahman ist ihm die Bezeichnung: jagato mūlam: Wurzel und Ursprung der Welt. Brahman ist sarvajña und sarvaśakti, allwissend und allkräftig, auch als höchstes Brahman, das doch keine sarvāni als Objekte seines Wissens haben kann, und das doch keiner śaktayas (Kräfte) bedarf, da es, als reines, ruhendes Sein, nicht wirkt. Und geflissentlich gebraucht Śankara die feierlichen Namen des persönlichen Gottes für das höchste Brahman selbst: sowohl den Personalnamen 'Nārāyana' oder 'Vāsudeva', wie auch seinen höchsten Würdenamen Bhagavat und 'Parameśvara' = höchster Herr. Und ganz ungezwungen reihen sich die Bezeichnungen des Höchstherrn und des ewigen Brahman in- und durcheinander:

Mich, den so beschaffenen Höchstherrn, ewigen, reinen, erwachten, erlösten Wesens, den Ātman aller Wesen, den guna-losen, der den Keim des Samsāra-Übels zum Wachstum bringt — mich erkennt die Welt nicht (Gītā 7, 13 a).

Ja, die Stellen, wo die Identität mit dem Brahman in besonderer Feierlichkeit vorgetragen wird, geben gern diese personalen Titel an:

Ich (nämlich die Seele) selber bin Bhagavān Vāsudeva. Nicht bin ich von ihm verschieden (Gītā 7, 18). — Zu mir, Vāsudeva, dem Innerātman, gelangt er (19).

Und es ist fühlbar, daß diese Titel zugleich das Brahman bestimmt färben, nämlich mit echter Gotteswürde und -werte¹⁾. — Oder man nehme die herrliche Stelle der Gītā, 10, 14—16: 'Denn nicht, o Bhagavan, vermögen selbst die Götter und die Geister dich mit Deutlichkeit zu erkennen. Nur du, o Höchstgeist, weißt dich selbst, durch dich selbst.' Diese Stelle mußte Śankara auf das über aller Fassungskraft liegende Brahman und seine svayam-prakāśatā (seine 'Eigenklarheit') beziehen. Er tut es aber so:

Weil du aller Götter Anfang (und damit ihnen allen entrückter) bist, darum kennst nur du dich, den an Erkenntnis, Herrlichkeit, Kräften, Vermögen ganz überschwenglich reichen Herrn selbst durch dich selbst.

¹⁾ Ś. zu Mund., 1, 17: 'Was ist Brahman's Herrlichkeit? Durch dessen Befehl gestützt die Erde und der Himmel steht; durch dessen Befehl die Sonne und der Mond umlaufen als flammender Feuerbrand; durch dessen Befehl die Flüsse und die Seen nicht ihre Grenze überschreiten; dessen Befehle alles was sich regt und nicht regt gleichermaßen gehorcht; dessen Befehle die Jahreszeiten, die Sonnenwenden, die Jahre nicht überschreiten; durch dessen Befehl alles Karman und seine Täter und deren Früchte nicht über ihre gewiesene Zeit gehen. . . Das ist Seine Herrlichkeit.' — Was hier an Wert, Würde und Herr-

Diese Ausdrücke würden, streng genommen, nur der aparā vidyā zukommen dürfen. Und durch seine Gegner zur Rede gestellt, würde sich Śankara gewiß auch hinter diese zurückziehen. Aber man sieht den wahren Verhalt doch leicht: die parā vidyā lebt im Grunde von ihrer eigenen Unterstufe, und sie nimmt deren Farbe und Duft in feinsten Sublimaten gefühlsmäßig mit auf. Und dieses zeigt sich besonders da, wo Śankara nicht nur die Macht- und Weisheitsprädikate in das ewige Brahman hineinnimmt, sondern geflissentlich auch die Heils- und Gnadenprädikate. Auch das ewige Brahman nennt er śivam, gütig. Und zu Gītā 18, 54 bemerkt er:

Wer so stufenweise zum Brahman geworden ist und des höchsten Ātman Gnade erlangt hat, der ist frei von Sorge.

Rettende Gnade kann eigentlich nur dem Īśvara, dem Brahman als persönlichem Gott zukommen. Hier aber ist sie ein Akt des 'höchsten Ātman' selber. So nimmt es nicht Wunder, daß auch Śankara die Stelle der Gītā, 11, 55, die der carama-śloka, der wichtigste Vers der ganzen Gītā genannt wird, und die ein unzweideutiges Zeugnis für personale Gottesliebe ist, für den Zweck und Sinn der ganzen Gītā erklären kann, die nach ihm doch den Zweck hat, die Einheit mit dem höchsten Brahman zu verkündigen.

54. 'Durch auf nichts anderes gerichtete Bhakti.' Das heißt durch Glaubensliebe, die auf schlechterdings nichts anderes geht als auf Bhagavat selber und die nicht einen Augenblick sich von

lichkeit gepriesen ist, das ist einfach Brahman's Herrlichkeit. Und in bezug auf sie tritt aller Unterschied von niederem und höherem Wissen einfach hinter den Horizont.

ihm wendet, und die mit allen Organen nur Vāsudeva und nichts anderes erfaßt, kann Er aus der Schrift erkannt werden, und nicht nur aus der Schrift erkannt werden, sondern auch wesen- und wahrhaft erschaut werden. — 55. Jetzt wird der Sinn und Zweck, der der Kern ist des ganzen Gitābuches, der auf das höchste Heil geht, zusammenfassend als das von Gläubigen zu Vollziehende angegeben:

‘Wer, was er tut, für mich nur tut, nur mein gesinnt und
mir getreu,
Von Abgunst frei, von Welthang frei, der geht zu mir,
o Pāndava.’

Und Śankara fügt hinzu:

Ein Diener treibt wohl das Werk seines Herrn, sagt aber nicht von seinem Herrn, daß er das höchste Ziel sei, zu dem er einst, nach seinem Tode, zu gelangen hoffe. Der Mir Ergebene aber, der Mein Werk treibt, der gelangt zu Mir als seinem höchsten Ziel. Mir ergeben ist, wer Mir anhangt in aller Weise mit ganzer Seele und mit allem Eifer. Der geht zu mir, das heißt: Ich allein bin sein höchstes Ziel.

9. Śankara unterscheidet das ‘höhere Brahman’ und das ‘niedere Brahman’. Nach der gängigen Darstellung ist das niedere Brahman der Brahmā Hiranyagarbha, ein Demiurg-Wesen innerhalb der Welt des Scheines, selber unterliegend dem Wechsel der Welt, als Kārya-Brahman entstehend an jedem Weltbeginn und sich auflösend an jedem Weltende. Gleichgesetzt mit dem Īśvara selber, dem Gotte dieser Welt, würde dann dieser gleichermaßen diesem Schicksal unterliegen. Nun gibt es allerdings einige Stellen in dem Kommentar zu den Sūtra’s, die in dieser Richtung abgleiten. Aber auf den Hauptlinien der Darstellung ist das Verhältnis bei Śankara ganz anders. Da hat Hiranyagarbha ziemlich genau die gleiche Stellung, die er auch bei Rāmā-

nuja hat. Er ist deutlich unterschieden vom 'höchsten Herrn' als ein geschöpfliches Wesen, als ein niederer Demiurg, als ein einzelner hochgestellter Jiva, eine Einzelseele, die in jeder Schöpfung wieder eine andere ist. Hoch über ihm aber steht Īvara selber, als ewiger Gott, der nicht einbezogen ist in das Spiel der entstehenden und vergehenden Welten, sondern der dieses leitet, selber aber schlechthin weltüberlegen ist und von Ewigkeit besteht. So deutlich in S. V. 4, 4, 19: 'Es gibt eine das Erschaffene in sich zurücknehmende ewig erlöste Form des höchsten Gottes.' Diese aber kann im Zusammenhange und nach dem angeführten Schriftworte nicht das formlose Brahman selber sein, sondern ist der welt-schaffende und in sich auflösende Īvara, wie bei Rāmānuja. Und so in den vorhergehenden Stellen, die vom 'ewig vollendeten' Gotte reden, der doch eben zugleich der zur Weltherrschaft bestellte ist. Hiranyagarbha aber ist mit nichts der ewig vollendete Gott. — Man vergleiche auch Stellen wie S. V. 1, 4, 1:

Der Gott, der einst den Brahmā (Hiranyagarbha) erschaffen hat, und ihm die Veden übergeben hat.

Und ebenso 1, 3, 30. Hier ist es wieder 'der höchste Gott', nicht als das impersonale Brahman, sondern als der reale Weltenschöpfer. Mit seiner 'Bewilligung' vollzieht sich das Weltspiel. Und von Welt zu Welt neu werden hier Brahmā und die andern 'Götterherrscher' geschaffen, analog der vorhergehenden Welterschöpfung. Sie selber sind Teil der Entstehenden und Vergehenden, nicht aber ihr Lenker und Herr. Der Herr 'erinnert' sich dessen, was in seiner vorigen Schöpfung gewesen ist, und entsprechend der vorher-

gehenden gestaltet er die neue. Und er ist ewig und der durch sich selbst Seiende: S. V. 1, 3, 29. Und die gesamte Theorie Rāmānuja's über das Verhältnis dieses ewigen Schöpfers zu seiner Welt liegt schon vor in S. V. 1, 2, 22. So ist es ihm S. V. 2, 2, 19 selbstverständlich, daß der 'regierende' Gott 'beständig' ist. Er hat, auch wenn die Welten vergehen, unverändert und unvermindert sein Welt- und Objektwissen: S. V. 1, 1, 5:

Wieviel mehr muß dem ewigen reinen Gott ein auf Ursprung, Bestand und Vergang der Welt bezügliches unaufhörliches Wissen zugeschrieben werden!

Das ist nicht das 'höhere Brahman', denn das hat kein Objekt. Noch weniger der kleine Brahmā-Hiranyagarbha, denn der entsteht und vergeht. Sondern es ist der persönliche, ewige Schöpfergott, der ewig alles Weltenspiel überdauert und hervorbringt. — Die deutlichsten Stellen sind die, wo Śāṅkara von der Verschiedenheit der Einzelseele vom höchsten Gotte redet: S. V. 1, 1, 2. Er anerkennt diese für die Welt des niederen Wissens. Der höchste Gott ist hier aber natürlich nicht sein impersonales Brahman, denn von diesem gibt es nichts Verschiedenes. Noch viel weniger aber ist er der niedere Hiranyagarbha: eine solche Annahme wäre einfach Lästerung. Es ist Īśvara, der personale Gott, der von der Einzelseele verschieden, zugleich ihr 'Innenlenker' ist. Und auch dieser 'Innenlenker' wird beschrieben mit Ausdrücken, die sonst dem reinen Brahman selber zukommen, die aber wie gesagt auch jeden geläuterten Theismus selbstverständlich und geläufig sind. Denn selbstverständlich ist auch Īśvara 'höchster Ātman', und ist ge-

legentlich auch 'ohne Vielheitlichkeit'. — Zum wahren Verständnis der Verhältnisse dient daher die Unterscheidung des höheren und des niederen Brahman nicht, sobald man das letztere sich durch die Figur des Hiranyagarbha verdunkeln läßt. Das wahre Verhältnis aber zeigt sich besonders gut in Śankara's Erklärung zu der Stelle Gītā 11, 37: 'Dir, dem Urschöpfer (ādikartri), der du ehrwürdiger bist als das Brahman.' Der Text der Gītā enthält hier wahrscheinlich gradezu eine Polemik gegen die gängige Brahman-Auffassung: er will den 'Urschöpfer' erhöhen über das Brahman selber. Das kann Śankara natürlich nicht zulassen. Er erklärt 'das hier genannte Brahman als den Brahmā-Hiranyagarbha. Zugleich aber setzt er den Urschöpfer, den saguna-parameśvara, d. h. den Schöpfergott selber hoch über diesen. Mithin ist auch ihm dieser Schöpfergott nicht der kleine Demiurg Brahmā-Hiranyagarbha selber¹⁾.

In Ś. G. 5, 29 faßt sich das Bekenntnis zu diesem Īśvara in feierlichster Form zusammen, und die Erlösung selber wird ihm hier zugeschrieben, die endliche Befreiung von Samsāra:

¹⁾ Durchschlagend aber ist die Stelle in Śankara's Kommentar zu Aitareya, 5, 3. Hier wird das eine Brahman ohne upādhi's, jenseits aller Worte und Gedanken, durch Verknüpfung mit dem upādhi reiner Weisheit zu Īśvara. Er ist der allwissende, der Herr aller ātman's, Prinzip der mūla-prakṛiti, und zugleich der 'Innenlenker' aller Dinge und Seelen ist. Aus Ihm entspringt dann Hiranyagarbha-Brahmā, der als Demiurg die entfaltete Welt gestaltet. Und aus diesem zuletzt entspringt noch einmal ein noch niederer Demiurg, Virāt, der sogar erst innerhalb des 'Welt-Eies' entsteht und hier sein Feld hat. — An andern Stellen gehen Virāt und Brahmā ineinander über oder werden gleichgesetzt, was das Weltbild vereinfacht, aber die Stellung Hiranyagarbha's zu Īśvara unberührt läßt.

Wer mich, Nārāyana, als den Empfänger aller Opfer und aller Kasteiungen, sowohl als ihren Urheber wie als ihr Ziel, als den Hochherrn aller Welt, als den, der allen Wesen wohl tut ohne Entgelt, als den im Herzen weilenden und hier alle Werke und ihre Frucht verwaltenden, als den Zeugen aller Gedanken, erkannt hat, der erlangt śānti (die Ruhe), das Aufhören allen Samsāra's.

Und in Ś. G. 13, 17 verteidigt Śankara ausdrücklich die Lehre, daß Īśvara als Herr der doppelten 'Natur' ewig, ohne Anfang, ohne Ende ist.

10. Dasselbe wird deutlich grade bei Betrachtung desjenigen Begriffes, der am meisten entgegenzustehen scheint: des Begriffes der Māyā. Die Welt ist nach Śankara durch Māyā da: das übersetzen wir gewöhnlich, die Welt ist nur durch Schein da. Nun trifft für die parā vidyā die letztere Aussage zu. Aber Māyā ist auch hier nicht der Schein selbst, sondern was den Schein erzeugt. Und dieses den Schein Erzeugende, die Māyā selbst, ist keineswegs selber Schein! Und sie ist und bleibt auch bei Śankara die Māyā Brahman's. Brahman selber ist der māyāvin, der Māyā-reiche und Māyā-ausübende. Und so schwer oder vielmehr unmöglich es ist, das Verhältnis von Māyā zu Brahman zu bestimmen, so unzweifelhaft ist, daß irgendwie in Brahman selbst der Grund ist, warum Māyā überhaupt da ist und warum grade diese Māyā mit dieser Weltwirkung, und obendrein mit dieser Weltwirkung voll Zweck, voll Ziel, voll Ordnung und Weisheit da ist.

11. Endlich: wenn Śankara das höhere vom niederen Wissen unterscheidet, so tut er eigentlich im Unterscheiden seiner Standpunkte noch nicht genug. Er müßte mindestens

nach eine vidyā, eine madhyā vidyā, ein mittleres Wissen unterscheiden. Denn schon Brahman als Īśvara trägt ausgesprochen mystische Züge an sich, die sich nun vollends denen des höheren Wissens fortwährend unterlegen, einmischen und oft genug bis zur Ununterscheidbarkeit sich mit ihnen vermengen.

Überall, wo es sich nicht um die künstliche Konstruktion eines rationalistisch ausgereinigten steifen 'Deismus' handelt, hat Gott ja selber Züge an sich, die mehr oder minder mystisch sind und auf denen eine mystische Beziehung zu Welt und Seele beruht. Dies gilt vom Īśvara der Gītā und des Bādarāyana; es gilt im stärksten Maße vom Īśvara Śankara's. Dieser Gott ergießt und entfaltet sich selbst in seine Schöpfung, ist und bleibt ihr als ihr Herr transzendent, aber als ihre causa materialis ist er ihr zugleich immanent. Er ist auf mystische Weise noch besonders in besonderen ausgezeichneten Erscheinungen der Welt gegenwärtig. Er geht mit seinem jīva-ātman, das ist mit der Summe der Einzelseelen, die vor der Welt in ihm beschlossen sind, ein in seine Schöpfung und ist ihr so immanent und transzendent zugleich. Er wohnt als antaryāmin, als 'Innenlenker' im Innern des Menschen: nicht in Identität mit der Seele, wohl aber in mystischer Verbindung mit ihr. Er ist als solcher die Seele der Seele. Und diese madhyā vidyā ist bei Śankara, im Anschluß an die Upanishad's, so betont, daß sie oft genug den Sinn der vidyā selber gewinnt.

Zu solchen Verhältnissen bietet auch unser Eckehart die deutlichsten Parallelen. Die feste, theistische Grundlage

seiner mystischen Spekulation (die womöglich noch höher steigt als die Śankara's) ist von ihm ohne Frage echt und wahrhaft geglaubt. Sie ist der schlichte christliche Gottesglaube und zugleich die scholastische, theistische Spekulation seiner Zeit. Hoch wölbt sich darüber seine Mystik. Aber zugleich, und noch viel fühlbarer und greifbarer als bei Śankara ist diese durchdrungen und durchblutet von den Säften des Bodens, über dem sie sich wölbt. Und auch bei ihm liegt mitten inne — nach oben und nach unten mit völlig fließenden Grenzen verschwimmend — eine Mystik schlichterer Form: die Mystik noch nicht der Identität sondern der Einwohnung, der Eingeburt, der geheimnisvollen Wechselbeziehung und des wechselseitigen Ineinander von Gott und Seele. Diese sind Übergänge zu den noch mystischeren Stufen der vollen Einheit, aber zugleich deren Konkurrenten und oft genug ihre gleichwertigen Doubletten.

12. Zu dem Īśvara und dem Glauben an ihn gehört in der Gītā ein Ethos von großer Schönheit und Strenge. Religion und Sittlichkeit durchdringen sich hier innig. Und durch das Ethos, das er fordert, wird auch der Charakter dieses Īśvara wesentlich bestimmt. Darum hierüber ein kurzes Wort.

a) Die ganze Problematik der Gītā entwickelt sich gradezu an einer ethischen Frage. Arjuna steht im Kampfe gegen seine eigenen verehrten Verwandten und Lehnsherrn und gegen seine Lehrer und Meister in Rittersitte, -kunst und -zucht. Da entsinkt ihm das Herz. Der Zweifel kommt ihm: Ist es recht zu kämpfen? Ist es nicht besser, das

Werk des Kampfes überhaupt aufzugeben. Und diese Frage erweitert sich dann zu der allgemeinen: Ist Werk das rechte, oder ist Aufgeben alles Werkes, *nyāsa* und *tyāga*, der rechte Weg? — Krishna, die Verkörperung *Īśvara*'s, belehrt nun den Arjuna. Und er lehrt ihn das hohe Ritterethos, das das ganze Mahābhārata durchdringt, und das im 'frommen' Yudhishtira seine Verkörperung findet und von diesem in der Unterredung mit seinem gleichfalls 'zweifelnden' Weibe in herrlichen Worten bekannt wird ¹⁾. Kampf ist Ritterpflicht: gerechter Kampf, der zum Schutze des Rechtes, zur Erhaltung der von *Īśvara* gewollten Ordnung, zum Schutze der Bedrängten geführt wird. Und der zugleich geführt wird mit Aufgabe eigenen Interesses. Er gehört zum 'svadharma', zu der 'Eigenpflicht' des Ritterstandes. Und seine Eigenpflicht erfüllen, je nach dem Stande, in dem der Einzelne steht, das ist die höchste Aufgabe jedes Menschen überhaupt. — An diesem Begriffe des svadharma entwickelt sich eine 'Stände- und Berufsethik', die die merkwürdigste Ähnlichkeit mit der Luthers hat. Von Gott geordnet sind nach Luther die drei Stände: Lehr-, Wehr- und Nährstand. In ihm verteilen sich die Berufe. Und nicht aus seinem Berufe laufen und nicht übergreifen in die Sphäre des andern Berufes, sondern im eigenen Berufe dienen, das ist Christenpflicht. Ebenso hat auch *Īśvara* in Indien die vier Stände geschaffen, die Brāhmana's, die Kshatriya's, die Vaiśya's, die Śūdra's, den Lehr-, den Wehr-, den Nähr- und den Dienststand. Jeder Stand hat die Möglichkeit, zu *Īśvara* und seinem Heil zu kommen. Aber jeder

¹⁾ Vgl. R. Otto, Vishnu-Nārāyaṇa, Seite 24, Glaubenskämpfe.

Stand hat auch sein svadharma, seine Eigenpflicht, die er erfüllen soll. Dabei soll er folgen dem Vorbilde Īśvara's selber. Denn auch er 'übt das Werk', nämlich das Werk der Weltleitung. — Im Rahmen seines āsrama (Standes) soll ein jeder 'das notwendige Werk' tun. Man kann dieses 'notwendige Werk' fast wiedergeben mit 'Pflicht', und es kommt dem Kantischen Pflichtbegriffe einigermaßen nahe. Denn nicht durch 'Haften am Werke', nicht um der 'Frucht des Werkes' willen ist es zu vollziehen. Sonst 'bindet' es. Sondern ohne Eigeninteresse, ohne Erwartung des Lohnes für sich, rein deswegen, weil es das 'notwendige Werk' ist:

Wer die Tugend melken will,
Wer die Pflicht zu Markte führet,
Wer sie tut, doch ohne daß
Glaubenskraft das Herz ihm rühret,
Kennt so Pflicht wie Tugend schlecht,
Und verpaßt den Lohn erst recht ¹⁾.

Wer es so vollzieht, der ist der rechte, der übt den rechten tyāga und nyāsa, das rechte Fahrenlassen und Aufgeben, nicht aber der, der als der 'Untätige' sich ihm entzieht und die Weltflucht predigt. Und so ist dieser Weg des Werkes und des Tuns des Werks auch der Weg zum Heil, und die königlichen Weisen der Vorzeit, wie Janaka, sind ihn gegangen ²⁾.

¹⁾ S. R. Otto, Vishnu-Nārāyaṇa, S. 29.

²⁾ Diese Stelle bereitete später den Verkündigern der Gnade auch in Indien einige Verlegenheiten, da ja das Heil kommen sollte aus der Gnade, nicht aus unsern Werken. Aber mit Unrecht. Denn die Spitze dieser Stelle geht nicht gegen die Gnade sondern gegen den Weg der Aufgabe des svadharma zugunsten des werklosen Mönches und 'Wanderschwans'. Grade die Gnadenlehre hat in der Gītā tiefe Wurzeln.

b) So entwickelt Krishna dem Arjuna als seinen svadharma das ritterliche Ideal gegen Unmännlichkeit und schlappe Zweifelsucht, zugleich der Tapferkeit und Bravour, der Scham vor Schande bei den Tüchtigen und bei der Nachwelt. Es ist nicht das christliche Ideal der brennenden Liebe, in die sich der Glaube ausgießt, des Glaubens, der selber zum 'geschäftigen', treibenden Drange wird, Tat und Werk zu suchen, am wenigsten das Ideal, das Luther setzt: Gottes Mitarbeiter zu sein an seinem eigenen Werk. Es ist ruhige Beugung unter das 'notwendige Werk', und es ist das vornehme Ideal des in sich unbewegten, über dem Spiel der Antriebe stehenden, sicher in sich ruhenden Gemütes, das tut, was ihm zukommt, aber ohne 'Haften am Werk'. Es hat einen stoischen Zug: innerlich sich 'gleich' verhalten gegen Lust oder Leid, Widriges oder Günstiges, Freund oder Feind. Es ist Gelassenheit in Seelenruhe, Sinnenbezähmung, innerer Unabhängigkeit, Selbstsicherheit und Überlegenheit. Aber es ist zugleich über die Stoa hinaus. Denn diese Gelassenheit ist Gelassenheit nicht in dem matten Sinne, in dem wir das Wort heute nehmen, sondern in dem ursprünglichen Sinne, wie es die Mystiker und besonders Eckart selber geprägt hat. Solche Gelassenheit meint zwar auch das gelassene Überlegensein über Welt und Weltdinge. Aber nicht daher kommt der Name (er hat ja in dieser Hinsicht gar keinen Sinn), sondern er kommt vom Sich-Lassen in Gott. Und das meint die Gītā. Bhakti ist schon hier durchsetzt mit 'prapatti', wörtlich 'Herzunahung', aber dem Sinne nach nicht besser wiedergebbar als durch unser deutsches Gelassenheit. Seine Werke

ohne Eigeninteresse lassen in Īśvara, sie tun, weil er selber wirkt, und weil er will, daß wir wirken, sie tun in seinem Dienst, gleichgültig gegen ihre Frucht, und zugleich gleichgültig gegen den Lauf der Welt, besonders gegen seine Übel, indem man das Herz läßt in Gelassenheit in Gott, das ist Bhakti. Und dieses Sich-ganz-Lassen, das auch hier gelegentlich 'Glaube' (śraddhā) heißen kann, ist nun das eigentliche Ideal und der Stimmungs-untergrund und auch der Quellgrund dieses Ethos. Seine Sicherheit und seine Kraft, aber auch sein Charakter der starken, weltüberlegenen Gelassenheit, der Sinnebezwungung, der inneren Stille und Unbeweglichkeit kommen daher. Und diesen inneren Zusammenhang spricht das Buch selber aus in den unvergleichlich frommen Worten:

Aus Glauben ist der Mensch gemacht.

Wie einer glaubt, so ist er.

In seinem Glauben spiegelt sich sein Gott. Und sein Gott bestimmt seinen Glauben. Und beides macht den Menschen und seinen Charakter, macht den Götzendiener und den Teufelanbeter asurisch, macht den Bhakta Īśvara's stark, innerlich, frei, gerecht und edler Tugend voll.

c) Dieses Ethos verbindet sich den Yoga. Aber nicht um Zauberkünste zu erwerben, sondern um losgeschält vom Sinnenspiel die Unabhängigkeit zu erlangen. Man begreift leicht, daß ein verfeinerter, auf innere Überlegenheit, Festigkeit und Unerschütterlichkeit gehender Yoga besondere Anziehungskraft für ritterliche Kreise haben mußte¹⁾. Und

¹⁾ Es ist nicht zufällig, daß das Rittertum Japans, die Samurai's, sich schulten in der Yoga-Schule der Zen-Sekte. Vgl. mein Vor-

gelegentlich enthalten die Ausführungen über den Yoga auch in der Gītā noch etwas an sich von seiner ursprünglichen Selbständigkeit gegenüber dem von der Gītā gepriesenen Bhakti-mārga. Aber der eigentliche Sinn ist das natürlich hier nicht. Der Yoga ist hier dienend: er bezweckt, in eiserner Spannung von Wille und Aufmerksamkeit sich zu Īśvara selber zu richten und ihn glaubenderkennend 'festzuhalten' (dhāraṇā). Und über der Stufe auch der ganz auf Īśvara zielenden Yogin's erhebt sich hier die noch höhere: die nämlich, wo man über die Notwendigkeit solcher 'Anstrengung' hinaus ist und nicht mehr in der einzelnen Meditations-Übung sondern in der Gesamthaltung gläubiger Lebensführung ihm ergeben ist, wie die Verse Gītā 12, 6 sagen:

Wer aber, ganz auf mich gerichtet, alle Werke in mich läßt,
Mich sinnend, mit einer Ergebung, die auf nichts denn mich geht,
Mir dient, mit in mich eingesenktem Gemüte. . . .

Und:

Auf mich allein setze dein Denken, in mich laß dein Gefühl
eingehe.

Dies ist das Ideal. Und nur wer dies Ideal noch nicht erreicht hat, der soll den technischen Yoga üben:

Kannst du aber in solcher Weise dein Gemüt nicht beharrlich
auf mich setzen,

Dann versuche es durch den abhyāsa-yoga ¹⁾).

wort zu Schüej Ōhasama: ZEN, der lebendige Buddhismus in Japan, Gotha 1925.

¹⁾ Das ist der technische Yoga mit 'Anstrengung'. Die Ruhe des Gemütes in Gott ist über solche Methodik hinaus.

d) Straffe Willenszucht und Gotthingabe, nicht Kasteiung, svadharma, nicht selbstgewählte Heiligkeit, innere Gelöstheit vom Lohn des Werkes bei voller Werkübung ('In der Tätigkeit das Ruhen, und im Ruhen die Tätigkeit' ¹⁾), und auf dieser Grundlage ein reicher Katalog von Altruismus und adliger Lebenshaltung — das ist die Ethik dieses Īśvara. Sie ist nicht durchglüht von dem Pathos christlicher Gottes-erfahrung, das bei Eckart lebendig ist, aber sie hat Analogien auch zum christlichen Ethos, wie ihr Īśvara Analogien hat zu dem des Westens.

Und dieses Ethos der Gītā, mit diesem Īśvara im Hintergrunde und als Ziel, erkennt Śāṅkara völlig an für das untere Stockwerk. Er anerkennt es nicht nur, er kommentiert es fein und tief und ausführlich.

13. So liegt es bei Śāṅkara ähnlich wie bei unserm Meister Eckehart. Bei beiden wölbt sich 'die Mystik' über einem personalen Theismus. Sicher ist die Durchdringung beider bei Eckehart noch viel stärker als bei Śāṅkara. Aber auch der größte Mystiker Indiens ist ein Zeuge dafür, daß Theismus nicht eine 'Zufälligkeit' der abendländischen Entwicklung ist sondern irgendwie aus tieferen Nötigungen allgemein hervorgeht. Religiös gesprochen: Auch er ist ein Zeuge für das, was Paulus sagt Apg. 14, 17.

II. Bei Eckehart

Eckehart verkündet in seinen Tischgesprächen und in seinem Buche der göttlichen Tröstung, aber ebenso hin

¹⁾ Eckart könnte wörtlich dasselbe sagen.

und her in seinen Predigten vor und unter seiner mystischen Spekulation schlichtesten, echten Gottesglauben, aus reicher und tiefer Kenntnis und Erfahrung, mit Innigkeit und Zartheit, mit Gemütswärme und Kraft, und zugleich schon, auch abgesehen von seiner Mystik, mit einer persönlichen Note, die ganz für sich interessant ist, die man zugleich nicht recht abstrahieren und für sich auf einen kalten Begriff bringen kann, am wenigsten auf einen 'Lehrbegriff', sondern die man an Eckarts eigenen Ausführungen gefühlsmäßig auffassen muß. Einseitig hat man in Eckart fast immer nur den 'Mystiker' gesucht. Es lohnt aber, einmal ihn nach seiner 'schlichten Frömmigkeit' kennen zu lernen, und grade auch hier schon ihn in seiner Originalität und Eigenart zu verstehen. Wäre er nie ein Mystiker oder Scholastiker gewesen, er bliebe als eine eigene und besondere Blüte christlich-inniger und starker Gemütsart eine große Erscheinung, die sich zugleich schon als solche original und reformatorisch von ihrer Umwelt abhebt. Und es würde lohnen, die stille Auswirkung grade seiner 'schlichten' Seite, in ihrem Gegensatz gegen Virtuosen-Religion und gelehrte Religion, gegen Sakramentsmagie und Ekklesialismus, gegen Werkdienst und mönchische Methodik, gegen Legendenfantastik und Priestermitteltum, und den stillen evangelischen Unterstrom, der von ihr ausging, zu verfolgen, bis zu dessen Einmünden in die lutherische Reformation. Einige Züge dieses 'evangelischen' Untergrundes bei Eckart wollen wir zu zeichnen versuchen. Am klarsten und schlichtesten zeigt sich dieser Untergrund in den Tischgesprächen Eckarts. Bei Lehmann sind sie mit Recht allem anderen

vorangestellt. Und von ihnen aus gewinnt man den besten Eingang in Eckarts Gedankenwelt überhaupt. Zugleich soll uns dabei deutlich werden, wie auch seine mystischen Ideen schlichte Vorformen haben, die aller echten Religion selber schon wesentlich zugehören.

1. Der Schlüssel zu Eckarts ganzer Einstellung überhaupt ist gegeben in dem Abschnitte, den Lehmann schön überschreibt: Vom 'Besitzen Gottes'.

Gott besitzen wollen: das ist der geheime Sinn der Sache. In aller Demut, mit allen Gemütskräften, in starkem Gehorsam, in tiefem Gemüte, im gesammelten Willen, so, daß Gott selbst der Seele tiefster Trost und ihre Seligkeit ist. 'Denn dessen sollst du zu innerst gewiß sein, daß er allein der Schatz ist, an dem dir kann genügen und der dich sättigen kann' (Lehmann, S. 67). Aber noch mehr als das: so, daß er der Grund und die Kraft ist eines erneuerten, geheiligten, einheitlich aus tiefstem Grunde fließenden Lebens. Ein Ideal des Menschentumes wird hier erfaßt, das hoch über 'natürlichen' Idealen steht in reiner Geistigkeit. Ein Ideal zugleich, das nicht ästhetisch, nicht antikisch, nicht einmal in erster Linie moralisch ist, sondern rein religiös. Denn *Gott haben*, in innigster Gemeinschaft: das ist der eigentlichste Lebenssinn des Menschentumes überhaupt. Daran erwächst, als Gegenbild, die eckhartische Idee der Sünde als gleichfalls zunächst rein religiöser Normwidrigkeit. Auch Sünde ist bei ihm nicht in erster Linie moralistisch gedacht. Sie ist ihrem Wesen nach nicht libido oder cupiditas, sondern 'Eigenheit' des Ich, Mein,

Mir, Mich. Das ist aber nicht Selbstsucht als Egoismus im moralischen Sinne. Sondern das ist, zunächst rein religiös verstanden, das Selbstseinwollen der Kreatur gegenüber Gott, die *superbia* im rein religiösen Sinne, das Ermangeln der Zuordnung, Unterordnung und Einordnung in das Göttliche, mit denen der Mensch erst sowohl sein wahres Sein wie seinen idealen Seinssinn erreicht ¹⁾. (Erst auf Grund solcher Eigenheit als Gesondertheit von Gott wird Eigenheit zur Selbstsucht, zum Egoismus gegenüber dem Mitmenschen, wird sie auch Lust, libido, natürlich-fleischliches Begehren, dem allen die Wurzel abgehauen wird, wo 'Eigenheit' gegenüber Gott verschwindet.) Zu alledem aber bedarf's nicht erst der Mystik. Eckart vermag, diese Dinge so zu sagen, wie sie auch dem Schlichtesten eingehen:

Daß das menschliche Gemüt völlig zu Gott gekehrt sei,
oder:

Darauf setze all dein Studium, daß dir Gott groß werde und daß all dein Ernst und Fleiß auf ihn gerichtet sei in all deinem Tun und Lassen ²⁾.

Das aber heißt 'Gott anhaften', und das ist die einfache und unscheinbare Wurzel hochklingender Gott-Einheit-Spekulation. Diese Verhältnisse zeigen klar Stellen wie diese:

Er hat einzig und allein Gott. Und wer in allen Dingen einzig und allein Gott im Sinne hat, ein solcher Mensch trägt Gott bei

¹⁾ Und es ist ersichtlich, daß diese Auffassung von Ideal und Idealwidrigkeit in der Linie Luthers liegen. Auch dieser bestimmt als das Ideal nichts 'Moralisches', sondern die Gemeinschaft mit Gott in den Gemütsfunktionen des Fürchtens, Trauens, Liebens. Und Sünde als ihr Gegenteil. Auch ihm ist Sünde die *superbia*, die im eigenen Wirken 'Eigenheit' sucht, statt aus der Gnade zu leben.

²⁾ Lehmann, S. 54.

allen Werken und an allen Stätten in sich, und alle seine Werke wirkt allein Gott. Er sucht, es schmeckt ihm nichts als Gott. Der wird mit ihm in jedem Gedanken eins. Und so gut Gott keine Mannigfaltigkeit zerstreuen kann, so kann auch diesen Menschen nichts zerstreuen, noch vermännigfachen ¹⁾.

Oder (Pf. 498, 35):

Solt ich hie im lîbe (Leibe) leben biz an den jungesten Tag unde hellesche pine tragen, daz wêre nur ein klein dinc dur mînen lieben herren Jesum Kristum, wand ich hân eine sicherheit von ihm empfangen, daz ich von ihme nicht gescheiden mac. Bin ich hie, so ist er in mir; nâch disem lebenne bin ich in ime. Alsô sint mir alliu dinc mûglich, wand ich bin vereinet mit dem, der alliu dinc vermac.

Das alles ist aber auch dem 'schlichtesten' Christenglauben selbstverständlich.

2. Solches 'Anhaften' an Gott ist nun zunächst Forderung an den Menschen. Er soll anhaften, soll all sein Aufmerken, alle seine Gemütskräfte hinwenden auf das einige Gut, mit tiefster Sammlung und im tiefsten Innern, von 'Herzensgrunde'. So erwachsen schon dem 'schlichten' Prediger Eckart seine Aussagen gegen die Zerstreutheit in das Mannigfaltige, in die Vielheit von Sinnen, Gedanken und Sinnendingen. So die Forderung, 'einfach' und 'einfältig' (*simplex*) zu werden, zur 'Einheit' des eigenen Wirkens und Wesens zu kommen. Das ist zunächst nichts anderes als gründliche Sammlung überhaupt, und die schlichte Erkenntnis, daß nur der ganz Gesammelte zum Ergreifen und Haben Gottes kommen kann. Nur der Gesammelte, damit zugleich der ganz Ernsthafte, vernimmt, was Gott

¹⁾ Lehmann, S. 56.

sei und ihm sei. Nur er erfährt ihn als Inbegriff eigenen Heiles, als seine Seligkeit. Aber mehr noch: nur in ihm wird das Göttliche Kraft zur Umkehr, zur Reue und Buße, und zur Kraft eines befreiten und gestärkten Willens.

3. Denn das eben ist für Eckarts Christentum charakteristisch: Er weiß wohl von der Seligkeit des Gottesbesitzes, von seiner tröstenden Kraft (Buch des Trostes!) von der über alles 'Glück' hinausliegenden Freude in Gott, die Anteilhabe an der Seligkeit ist, mit der Gott selber selig ist; aber weit höher steht ihm das andere: der Besitz Gottes als die Kraft erneuten und befreiten Willens. Nicht Gotteswonne, nicht visio beatifica ist ihm das Höchste, nicht selige Wallungen und Rührungen, sondern Gottes-Gehorsam (L., S. 50) in Tat und Wirken. Daher vor allem und zunächst sein Kampf gegen die Rührungen und wonnigen Empfindsamkeiten.

Bedingungsloses Verzichten auf sich selbst (L., S. 51), das heißt zugleich auf Genüssigkeit und Genießenwollen als Selbstzweck, ist dieser Gehorsam. Er ist bedingungslose Unterwerfung des Eigenwillens und Wünschens in den ewigen Gotteswillen. Aber er ist mehr als das bloße Sich-resignieren in Gottes Willen. Er ist zugleich Hingabe an das objektiv Wertvolle mit seiner Forderung, ist freier und freudiger Dienst. Und dieser erst ist der Sinn eines Christenlebens. Daß unser Wille nichts anderes sei als der Gotteswille selbst, der durch unseren Willen hindurch will, wirkt, lebt und schafft, so daß nur ein Wille sei, der zugleich die wesentliche Gerechtigkeit selber ist.

4. Und damit erhöht sich die Forderung. Denn nicht auf den Willen als solchen und bloßen, und nicht auf das Handeln als Äußeres kommt es eigentlich an. Auf 'Wesentlichkeit' vielmehr kommt es an:

Die Menschen sollen nicht so sehr daran denken, was sie tun sollen, als vielmehr bedenken, was sie sein sollen. Denke nicht, deine Heiligkeit auf ein Tun zu gründen. Gründe sie vielmehr auf ein Sein. Denn die Werke heiligen uns nicht, sondern wir sollen die Werke heiligen. Wer nicht seinem Wesen nach groß ist, aus dessen Werken wird nichts, was er auch wirken mag¹⁾.

Somit handelt es sich schon in der 'schlichten' Sphäre um ein neues 'Esse' selbst, das selber erst der Grund ist eines neuen Velle, das als Einheitliches, Potentielles erst allem velle überhaupt vorangeht, und in dem allein erst wahrer Wert gegeben ist. Das ist noch mehr als 'Gesinnung', als Kants 'guter Wille'. Es ist die Güte des Wesensgrundes selber, aus dem auch der gute Wille und alles Gesinntsein nur abfließt wie ein Strom aus der Quelle. Es ist selber das 'inwendige Werk', das doch eben eigentlich gar kein 'Werk' mehr ist, sondern der verborgene Grund der Möglichkeit alles Werkes und Wirkens überhaupt. Und so erblüht des Meisters Lehre vom 'inwendigen Werk', die er öfters vorträgt, am einheitlichsten aber in der Predigt bei Pfeiffer, S. 434. Es faßt sich hier zugleich alles bisher Gesagte klar zusammen.

5. Eckart sagt:

Und darumbē ist ein inreze were, daz niht zīt noch stat beslezen mac noch begrifen. Und in demselben ist, waz Got unt götlich

¹⁾ Lehmann, S. 54: Vom Sein und Handeln.

und Gote gelich ist, den (auch) noch zît noch stat besluzet.
Es ist allenthalben unt alle zît gelich gegenwärtic.

Das heißt nichts anderes als: Auf ein gründlich Gutes kommt es an, das nicht besteht in einzelnen Akten unseres empirisch gegebenen und sich betätigenden Willens oder Gemütslebens, sondern das all dem vorausgeht als der verborgene 'intelligible' Grund unseres Wesens selbst. Dieser aber ist primär nicht 'moralische Grundgesinnung', sondern etwas viel tieferes. Er ist intime, wesensmäßige Bezogenheit auf Gott:

Daz werc schînet und lûhtet tag und naht. Daz werc lobet und
singet Gotes lop und einen nieuwen gesanc.

Es minnet Gott und dadurch unterscheidet es sich von allem äußeren Werk und eigentlich von allem 'Werk' überhaupt. Denn

daz (äußere) werc minnet Got nicht, daz ūzer ist, daz zît und stat besluzet, daz enge ist, daz man hindern mac unt betwingen, daz muede und alt wirt von zît unt von ũebunge.

Das innere Werk aber

ist Got minnen, Guot und gûeti wellen, dâz (welches) alles daz, daz der mensche wil und ouch wôlti tuon, mit lûterm ganzen willen in allen guoten werken hât ietzent getân, daran er ouch gelich ist Gote. Von dem schribet David, daz allez, daz er wolte haben ietzent getân unde geworht, ist vollbrâht.

Mit lûterm ganzen willen: das ist wesentliche Einheit, vor der Zerspreitung im einzelnen Willensakt. Und in ihm ist vollbracht, ist prinzipiell alles gesetzt und vorweggenommen, was als gute Handlung in der Zeit erscheinen mag und irgend Wert gewinnt.

Dieses 'innere Werk' erläutert er mit dem anschaulichen

Bilde des Steines, der auch ohne zu fallen, d. h. ohne erst seine innere, ihm eigene Schwerkraft im einzelnen Akte des Fallens zu betätigen, schon als ruhender, beständig schwer ist, so daß all sein Handeln in der Zeit hervorgeht aus seinem ^TSein, das er, abgesehen von Zeit, wesensmäßig besitzt:

Daz werc wûrket der stein âne unterlâz naht und tag.

Solch Werk aber, das ein Sein ist, hat in sich den Wert. Und dieser Wert ist nicht vermehrbar noch veränderbar durch den 'Zufall' äußeren Werkes (S. 435):

Alsô spriche ich und hân es dâvor geseit, daz das ûzer werc, sîn lengi noch sîn wîti, sîn vili (Quantität) noch sîn groezi alzemâle niht mêret die gûeti des inren werces. Es hât sîn gûeti in sich selben.

6. Diese Ausführungen, tief und bedeutend und ganz unabhängig von aller 'Mystik', schließen aber alsbald mit den Worten:

Wer daz inre werk hât in ime alle zît beslozen: alle groezi, wîti und lengi des inren werkes nimet und schöpfet alles sîn wesen niergen denne von Gote unt in Gotes herzen (S. 435).

Das heißt: Alle Forderung des Ideales schlägt endlich um in das Geschenk der Gnade. Davon wird später noch zu reden sein. Diese Gnade aber ist keine Sakramentsgnade. Sie ist Erfahrung des großen, des gerechten und heiligen, zugleich des barmherzigen, vergebenden und liebenden Gottes, des schlichten und völlig echten 'evangelischen' Gottes selber, dem von seiten des Menschen das trostvolle Glauben, Vertrauen, Lieben, sich Öffnen und Sichhingeben in Reue, Demut, Gehorsam und Wille begegnet.

Und die Eckartsche Verkündigung von ihm liegt ganz in der Linie späterer 'evangelischer' Predigt. Wohl ist auch hier ein bedeutsamer Unterschied gegen Luther. Denn auch in seiner 'schlichten' Frömmigkeit, nicht erst durch seine Mystik, steht Eckart noch bedeutsam zurück hinter den tiefen Erfahrungen des Reformators. Die Tiefe des Sünden- und Schuldgefühles Luthers, die gesamte Orientierung des Christentumes an den terrores conscientiae und an der Sündenvergebung, am Troste des erschreckten Gewissens und an der Gnade als des favor Dei per Christum, und damit die scharfe und endgültige Ausschließung aller propria merita, opera, vires findet sich bei Eckart noch nicht. Dazu bedurfte es erst der immer wachsenden Zunahme des Sündengefühles, die in den Bußkämpfen und Bußkrämpfen jener Zeit ihre erste starke Erregung zeigte. Aber ich habe an anderem Orte¹⁾ schon darauf hingewiesen, wie doch Glaube als herzliches Vertrauen, wie der trostreiche Gott und auch die Momente lauterer und reiner Reue und Buße schon für Eckart wichtig werden und beginnen, einen bestimmten Ton zu erhalten, wie das Drängen auf merita und opera und gar auf die opera supererogationis ihm bereits völlig fremd ist. Und grade diejenige Erkenntnis, in der sich der tiefste Sinn Lutherschen Glaubens ausdrückt, daß nämlich die Grundlage alles Christenlebens und alles Rechtseins die certitudo salutis, die völlige Gewißheit ist, und Christ sein heißt, aus der Gewißheit leben, hat Eckart schon in aller Lauterkeit ausgesprochen.

¹⁾ R. Otto: Aufsätze, das Numinose betreffend, S. 95.

Einen Gott haben — sagt Luther — das heißt: ihm von Herzen trauen und gläuben. Und so sagt Eckart (L., S. 70):

Alles, was man Gott zuzutrauen wagt, das findet man auch tatsächlich bei ihm und noch tausendmal mehr. Wie man Gott nie zuviel lieben kann, so kann man ihm auch nie zuviel vertrauen. — Denn so lieb du ihn auch hast, des bist du sicher, daß er dich unvergleichlich lieber hat und dir unvergleichlich treuer ist. Denn er ist die Treue selbst. Diese Sicherheit (des Glaubens) ist weit stärker, völliger, wahrer als die erste (die aus angeblichen übernatürlichen Erleuchtungen kommt). Sie kann nicht trügen.

Und (S. 77):

Das tut er lediglich um seiner einfältigen Güte und Barmherzigkeit willen. Denn Gott braucht zu allem Tun nichts als seine eigene Güte. Nicht etwa dienen unsere Werke dazu, daß Gott uns etwas gebe oder tue.

Und diese innige und sichere Beziehung des Gemütes zu Gott ist oft und weithin deutlich dasselbe, was er in einem anderen Dialekte Gottvereint, ja Gott-wesend nennt.

7. Der Grund, über dem Eckarts Mystik sich wölbt, und der doch selber schlichter Glaubensgrund ist, zeigt sich aber am deutlichsten in Worten wie diese:

Gott gibt keine Gabe noch gab je eine, nur damit man die Gabe habe und sich damit zufrieden gebe. Nein, alle Gaben, die er gegeben im Himmel und auf Erden, die gab er nur mit dem Zweck, eine einzige Gabe geben zu können: das ist er selbst. Mit allen (bloßen) Gaben will er uns bereiten zu der einen Gabe, die er selbst ist (L., S. 85.).

Das ist noch keineswegs 'Mystik'. Vielmehr hier spricht noch rein der sich selbst verstehende Heilsdurst der Frömmigkeit selber, mit dem Psalmworte: 'Wenn ich *nur dich* habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erden.' Oder wenn

dieses schon Mystik ist, so birgt der Glaube selbst bereits den Samen der Mystik in sich, und diese ist nichts anderes als die Übersteigerung der irrationalen Momente, die in ihm selber schon liegen. Jedenfalls, was jene Worte sagen, das ist das Inwendigste des Glaubens selber: Heil finden in nichts Gottgegebenem, sondern im Gottesbesitze selber. Und wo dieses Innerste in frömmsten Menschen mit der Macht seiner Irrationalität hervorbricht — denn es ist ja selbst schon irrational, es versagt sich jedem Begriffe, was denn gemeint sei mit einem Gotthaben selber —, da scheint von selber mit einer Art Notwendigkeit der *intuitus mysticus* sich einzustellen und aus den Tiefen der Seele zu brechen: mit seiner Einheitsschau, mit seiner seltsamen Dialektik und mit seinen verwogenen und kühnen Ideogrammen.

8. Noch mehr aber ist folgendes zu erwägen und zu beherzigen. Es ist wahr, daß die Mystik ausgeht von einem eigenen Aspekte der Gottheit und sie anders faßt und sieht als in den Verhältnissen des Ich und Du, der Unterscheidung und des Gegenüber. Aber auch dieser Aspekt ist ja nicht nur und nicht erst der Mystik eigen. Denn es gehört zu dem schlichten Glaubensgrunde selbst, über dem sich die Mystik wölbt, daß innerhalb seiner selbst bereits zwei deutlich unterscheidbare Gottesaspekte angelegt sind, die sich polar verhalten, die sich mannigfach durchdringen und ergänzen, und die sich gelegentlich auch bedrängen und in leise Spannung zueinander kommen können.

Der Mystik soll es eigentümlich sein, daß sie den Gott nicht fasse als den transzendenten, sondern als den im-

manenten. Und eben das sei der hervorstechende Zug an Eckarts Mystik, so sagt man. Hierzu ist zweierlei zu bemerken nötig: Erstens, daß das hier Gemeinte nicht erst von Eckart als Mystiker gilt, sondern bereits von ihm, sofern er schlicht erbaulich redet, und zwar als Christ redet. Und zweitens, daß der Gegensatz von Transzendenz und Immanenz nicht nur zu blaß und frostig sondern auch unzureichend ist, den wahren lebendigen Sachverhalt zu bezeichnen. Der Gegensatz ist vielmehr der, daß das Göttliche, das einerseits erfaßt wird mit Bildern aus dem sozialen Bereiche, als Herr, als König, als Vater, als Richter, als Person im Verhältnis zu Personen, andererseits gefaßt wird mit dynamischen Bildern als Kraft des Lebens, als Licht und Leben, als wesender und flutender Geist, als Wahrheit, Erkenntnis, wesentliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, als Glut und Feuer, das eindringt und durchdringt und Prinzip eines erneuten, übernatürlichen Lebens wird, als Gottheit, sich mittelnd und mitteilend und selber ausbrechend im Lebenden als dessen nova vita, als dessen Lebens- und Seinsgehalt. Nicht ein 'immanenter' Gott, sondern ein gelebter Gott als inwendiges Kraftprinzip neuen Seins und Lebens selbst ist das, worauf es hier eigentlich ankommt. Diesen *δεύτερος Θεός* kennt Eckart neben jenem ersten. Und ihn verkündigt er zunächst einfach als Prediger, und zwar als gut christlicher Prediger.

9. Denn was er so verkündet ist ja ältestes Christengut.

a) Es liegt schon verborgen in der seltsamen Doppelseitigkeit der alten evangelischen Idee vom Gottesreiche selbst.

Dieses ist einerseits das ganz jenseitige oder das erst künftige, auf das die Gemeinde des Neuen Bundes in hoffender Erwartung steht. Aber von ihm heißt es andererseits schon im Evangelium selber: 'Das Reich Gottes ist mitten unter euch.' Das will sagen: Das jenseitige Reich wirft seinen geheimnisvollen Schatten schon voraus, und still verborgen lebt und wirkt es bereits als geheime Kraft der Überwindung von Satan und Welt, im keimenden Glauben der ersten Gemeinde, in Erneuerung und Umgestaltung, in Friede und Freude im heiligen Geist.

b) Dieses 'einwohnende' Gottesreich aber verdeutlicht sich nur in der späteren Idee vom ausgegossenen 'Geiste', von dem Sich-Mitteilen und Eingießen des Geistes, der nichts anderes ist als Gottheit selbst als Lebensgrund und Lebenskraft. Und die Bilder der Schrift vom Feuer, vom Leben, Licht, Wahrheit und Erkenntnis, Wasser des Lebens und ausgegossener Narde, vom göttlichen Samen und der einwohnenden *χάρις* verstärken nur den Sinn des Bildes vom göttlichen Geiste.

c) Ja, was wir den doppelten Aspekt nannten, das ist eigentlich nichts anderes als der echte alte Grundsinn der biblischen Hypostasenlehre. Denn nach diesem ist die andere Hypostase der Gottheit 'Wort und Geist'. Sie sind das Wesen der Gottheit selber, sofern es nicht nur weltgetrennt und transzendent bleibt, sondern sofern es der Welt und dem Geiste einwohnend wird. Hier ist noch nicht die Rede von jenen 'Personen' der späteren trinitarischen Spekulation, die als zweite und dritte nur Dubletten sind der Gottperson

selber. Sondern hier ist die Rede von Wort und Geist, die, verbunden und als Doppelmomente *einer* Sache, eben das meinen, was wir den zweiten Aspekt genannt haben. Nicht um das logische Mirakel dreier Iche, die doch das ewige Ich der einigen Gottperson nicht sprengen dürfen, handelt es sich, sondern um das unauflösliche Wesens-Geheimnis, daß eben das, was wesensmäßig *jenseit* aller Kreatur ist, in zweiter Wesensform als Wort-Geist *einwohnend* zum Lebensgrund erneuerter Kreatur selbst wird. Ohne dieses Geheimnis wäre Christentum kein Christentum. Mit ihm aber behauptet grade das 'schlichte' Christentum schon reale Gotthabe. Und auch es kennt bereits Gottheit, die nach dieser Seite nicht gedacht ist im Verhältnis vom Ich zum Du sondern als eingehendes Licht- und Lebensprinzip, das gelebt sein, nicht angeredet sein will. Und das Verhältnis zwischen Mensch und Gott ist auf dieser Linie das Getragen- und das Durchdrungensein jenes von diesem.

Darum stehen grade die mystischsten Lehren des Meisters mit einem Fuße fest in seinem Christentume erster Hand. Sie drehen sich ja besonders gern um die christliche Hypostasenlehre, und zwar ist der klare Sinn dieser hypostatischen Spekulationen bei Eckart der, das steif gewordene Schema des trinitarischen Dogma wieder einzuschmelzen in seinen oben angegebenen Sinn. Das gilt vornehmlich von seiner Lehre von der Eingeburt des ewigen Wortes in den Seelengrund. Sie ist zugleich handgreiflich eine übersteigernde Dublette dessen, was die christliche Verkündigung mit der Ausgießung des Geistes immer und zu allen Zeiten gemeint hat. Ja, es ist in der Tat keine ganz falsche Aus-

legung, wenn Eckart ebendasselbe oft genug bezeichnet mit dem 'inwendigen Gottesreiche', denn dieses ist selber, wie wir oben sahen, eine Vorform dessen, was die Gemeinde später in der 'Geistesmitteilung' erfuhr.

Eckarts offensichtlicher Fehler ist, daß er die Bedingung aller Geistesmitteilung im christlichen Sinne offenbar verkennt, nämlich die Verkündigung des gegebenen 'äußeren Wortes'. Aber grade das vermeintlich 'Mystische' seiner Lehre, nämlich die wahre Teilhabe am Göttlichen in der Form innewohnender Gottkraft, ist rein und 'schlicht' christlich. Und wer sie leugnet, leugnet die Gottheit des 'Geistes', den Christen als ihr eigenes Lebens-prinzip empfangen sollen.

10. Und so gehört, wenigstens mit ihrer Grundlage, auch die allerseltsamste und allerkühnste Lehre Eckarts schon in den Kreis seiner ersten schlichten Frömmigkeit hinein: die Lehre nämlich, man müsse Gottes selber ledig werden. Gottes entwerden, von Gott nichts 'wissen'. Man könnte fast versucht sein, alle diese Ausdrücke zu fassen als bloße 'emfatische' Wendungen, so sehr lassen sie sich in einem 'schlichten' Sinne deuten, der tief und wahr, aber noch nicht spezifisch mystisch ist. Das wäre unrecht, denn fühlbar will Eckart mit ihnen zugleich Geheimnisse andeuten, die ihm selber erstaunlich sind. Aber die einfach-frommen Grundlagen sind doch auch hier sehr wohl zu erkennen. Man könnte im Sinne Eckarts so sagen: Der hat Gott noch nicht, der nur 'an' ihn glaubt, nur von ihm und seinem Dasein überzeugt ist, nur auf ihn, durch Gedanken oder Gefühl, als auf ein objectum sich bezieht. Erst der hat Gott, dem

er nicht mehr *objectum* sondern *injectum* ist, der ihn lebt, besser, der von ihm gelebt wird, von Gottesgeist und Gotteskraft getragen und getrieben wird. Je mehr er aber das wird, desto mehr 'entwird' ihm Gott als bloßes *objectum* aus dem Kreise seiner Vorstellungen und Gedanken. Er wird die inwendige Kraft und die Gesundheit seines geistigen Lebens, so daß von diesem die 'lebendigen Wasser' fließen, die lebendigen Wirkungen in Gerechtigkeit und Heiligkeit ausblühen, die Liebe ausbricht, ja der Geist selber ausgeht, der auf andere übergehend, in anderen gleiches wirkt. Er ist des nur gedachten und vorgestellten Gottes 'ledig', weil dieser zur inneren Kraft geworden ist, aus der man lebt, aber über die man um so weniger reflektiert, je stärker und völliger man 'lebt':

Wer das Leben fragte tausend Jahr: Warum lebest du? — könnte es antworten, es spräche: 'Ich lebe, damit ich lebe.' Das kommt daher, weil Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt. Darum lebt es ohne Warum, nur sich selbst lebend. Ebenso, fragte man einen wahrhaften (echten) Menschen, der aus seinem eigenen Grunde wirkt: Warum wirkst du deine Werke? er würde nicht anders sprechen als: 'Ich wirke, damit ich wirke.'

Frei strömt sein Wirken, von keinem Ziele 'wissend' und keines sich setzend, weil keines Wissens mehr bedürfend.

Ebenso: wer garnicht mehr von Gott 'weiß', weil er ganz aus ihm will und wese, grade der ist der Gottinnigste:

Es merkt niemand, daß er weiß geworden, als der wirklich weiß ist. Sich weiß wissen, ist aber viel unerheblicher und weit äußerlicher, als weiß sein. Also sage auch ich, daß auch der Edle all sein Wesen, Leben und Seligkeit nur schlechtweg nimmt und schöpft aus Gott, bei Gott, in Gott, ohne noch etwas von Gott zu erkennen, zu schauen, zu lieben, oder was sonst.

Wann die Seele Gott rein nur schaut, da nimmt sie all ihr Wesen und Leben und schöpft, was immer sie ist, aus dem Grunde Gottes: und weiß doch von keinem Wissen, keinem Lieben, noch sonst wovon. Sie gestillet ganz und gar im Wesen Gottes, sie weiß von nichts, als nur mit Gott zu wesen. Sobald sie aber bewußt wird, daß sie Gott schaut und liebt und erkennt, das ist bereits ein Herausschlagen (Bü. 2, 212¹).

Man muß diese Grundlage verstanden haben, um dann zu verstehen, wie weit Eckarts Mystik verschieden ist etwa von der Plotinischen. Die Parallele der Ausdrücke bei beiden darf hier nicht über ihren ganz verschiedenen Sinn hinwegtäuschen. Beide reden davon, daß für den wahrhaften Erkennen der Gegensatz von Subjekt und Objekt verschwinde, indem der Erkennen zum Erkannten werde. Aber bei Plotin geschieht dieses im raptus der Ekstase, wo die normalen Bewußtseinszustände aufhören und überschwengliche eintreten. Eckart weiß hiervon nichts, der eigentliche raptus des ekstatischen Mystikers ist ihm schlechterdings fremd. Sondern ihm entwirft Gott als Objekt, indem der Mensch aus Gott *lebend* und *handelnd* wird: dabei

¹) Wie schlicht Eckart diese Dinge sagen kann, zeigt die Stelle der Reden der Unterweisung (bei Bernhart, S. 32): 'Dieses wahre Gott-haben ist am Gemüte gelegen, nicht an einem gleichmäßigen, stetigen Denken an Gott (das Eckart selber doch oft genug fordert). Der Mensch soll nicht bloß einen gedachten Gott haben. Denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der (nämlich der gedachte) Gott. Vielmehr, man soll einen wesenhaften Gott haben, der hoch über den Gedanken der Menschen ist (weil er der wesenhaft inwendig besessene und gelebte ist). Der Gott vergeht nicht, es kehre sich denn der Mensch freiwillig von ihm ab. — Wer Gott so im Wesen hat, der erfährt ihn göttlich. Dem leuchtet er in allen Dingen. In ihm hat Gott allezeit die Augen offen. In ihm begibt sich eine stille Abkehr vom Äußeren und ein Eindringen des geminneten, gegenwärtigen Gottes'.

des Prinzips und der Kraft seines Lebens selber so unbewußt und unbedacht, wie das Leben, sein selber unbewußt, ausgrünt und blüht und seine Lebenswerke hervorgehen läßt im 'Sunder warumbe': das heißt sowohl in freiem Ausflusse ohne Frage nach dem Wozu, wie auch ohne Reflexion auf sein eigenes Warum. Das vollzieht sich aber nicht in dem ekstatischen raptus des Plotin sondern im lebendigen Sein und Wirken¹⁾, nicht in gesuchten und wohl vorbereiteten Ausnahmezuständen sondern im kräftig gelebten Leben des Alltages, nicht in der Kontemplation der Maria sondern im tätigen Eifer der Martha, nicht als sublimste Wonne des Eros oder sonst als Wonne sondern als Sein und Tun:

Nun bedenke! Dann wird Gott in uns geboren, wenn alle unsere Seelenkräfte, die vorher gebunden und gefangen waren, ledig und frei werden (zu spontaner Regung) und in uns ein Still-schweigen alles Bezweckens (aller heteronomen Antriebe) entsteht, und unser Gewissen uns nicht mehr straft (L., S. 246).

Plotin und Eckart stimmen überein darin, daß sie Mystiker sind. Darum sind sie so — grundverschieden. Denn Mystik ist sehr Verschiedenes.

Die beiden Aspekte, von denen wir gesprochen haben, verhalten sich im Christentum zueinander wie Pole. Und ebenso ist es in Eckart's 'schlichter' Predigt. Was unter 8—10 angeführt wurde, ist auch bei ihm doch nur die eine Seite der Sache, die die andere nicht aufhebt sondern ergänzt, und die in den unter 10 genannten Ausführungen

¹⁾ 'So hat man auch im Wirken nichts anderes als im Schauen in Gott. Eins ruht im anderen und vollendet das andere' (L., S. 155).

zunächst nur mit kräftiger Veranschaulichung hervortritt. Ihm verschwindet der Gott als Objekt demütigen Liebens und Trauens niemals hinter der Gottheit als einwohnender Kraft. Und das ausführlich nachzuweisen ist überflüssig, man müßte ihn zur Hälfte ausschreiben, wenn man es tun wollte. Wer so von dem trostreichen Gott schreibt, wie Eckart im Buche der göttlichen Tröstung, wem so wie ihm auch die mystischen Verhältnisse immer alsbald wieder umschlagen in die Verhältnisse persönlichster Liebe, Hingabe und Gemeinschaft, der ist Theist im Grunde und nicht durch Konzession oder exoterisch.

11. Fast mehr als alle 'Mystik' Eckart's mutet vom Standpunkte des gewohnten Christentumes aus uns fremdartig an, was man den Hochflug nicht nur in der Spekulation sondern in der Gestimmtheit selber nennen muß: die Stimmung hohen, adligen Selbstgefühles, die sich so wundersam in dem Lobpreis des 'homo nobilis' ausspricht. Aber ist es Eckarts Schuld, wenn uns diese Dinge fremdartig anmuten? Oder ist es Schuld unserer einseitigen Betrachtung, wenn wir nicht bemerken, daß auch hier im Christengefühl selber ein 'Boden' gegeben ist, auf dem Eckarts homo nobilis steht. 'Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne, und nähme doch Schaden an seiner Seele!' Warum das? Weil die Seele und der Mensch, und ein Schade an der Seele die ganze Welt überwiegt. Das ist auch Hochgefühl.

Das christliche Selbstgefühl hat eine doppelte Front: gegenüber Gott und gegenüber der übrigen Kreatur. Gegen-

über Gott ist es Demut. Aber gegenüber der Kreatur ist es selber Stolz und Hochgefühl, wenn anders die Lehre, daß der Mensch und nur er geschaffen ist als das Gottesbild, christlich ist. Und dieses Hochgefühl spricht sich in der Schrift selbst schon aus als das Gefühl, mit Gott und Gottverwandt aller Kreatur gegenüber zustehen:

Denn wir sind seines Geschlechtes.

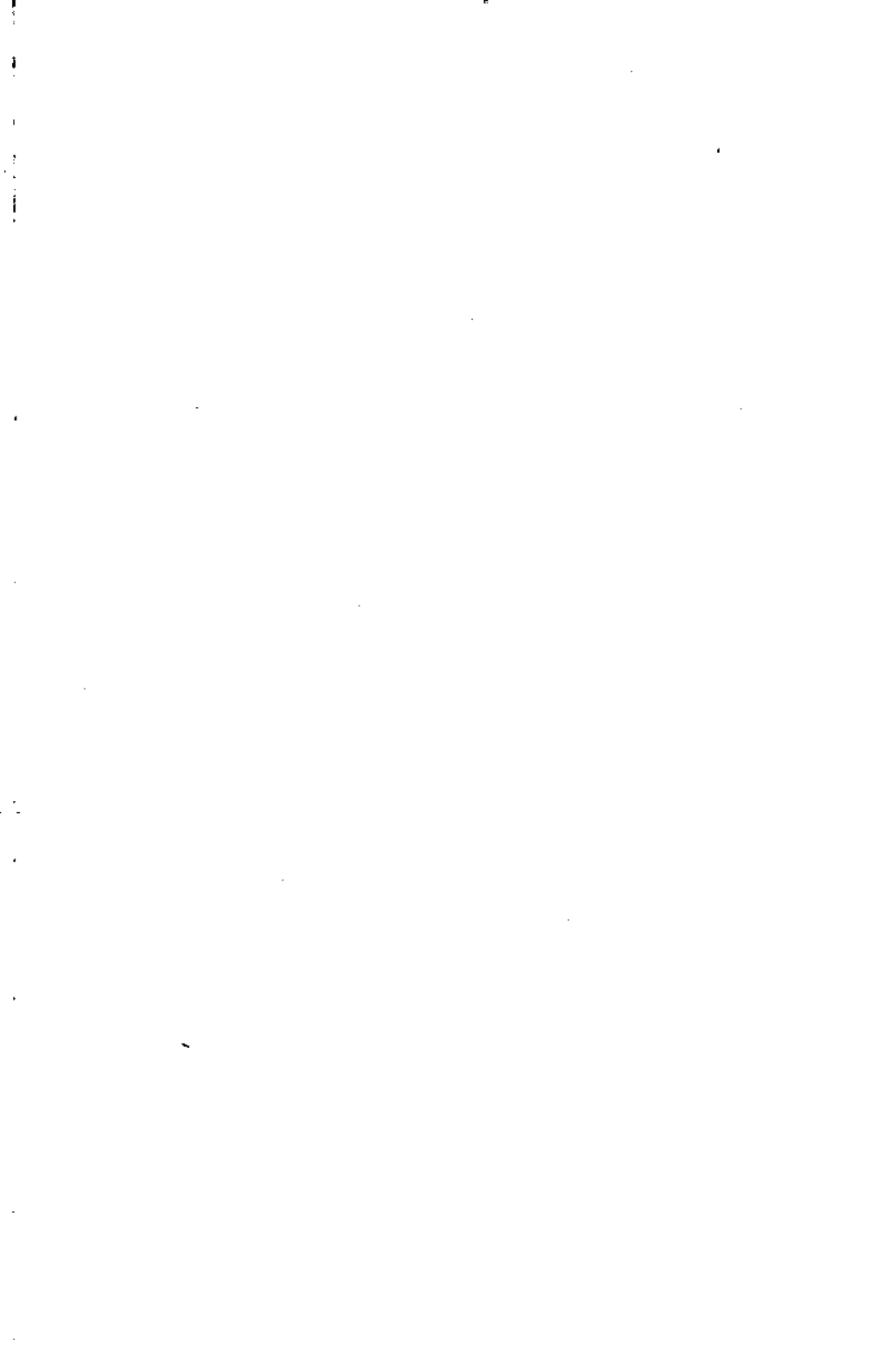
Das ist mehr als Ähnlichkeitsgefühl. Es ist bereits Verwandtschaftsgefühl. Und so gehört es noch durchaus in den christlichen Untergrund Eckarts hinein, wenn er das schlichtstolze Wort spricht:

Was hülfte einem die ganze Welt, wenn man nicht mehr wäre als sie! (Bü. 2, 61.)

* * *

Die Meister des Ostens und des Westens stimmen überein in der Forderung, daß 'Gott entwerde'. Aber beide stimmen auch darin überein, daß sie ihres Ortes gläubige Theisten sind, daß ihre Mystik sich wölbt über theistischem Grunde, und daß ihre mystische Spekulation, so hoch sie sich wölbe, den Grund nicht verleugnet, auf dem sie steht.

ÜBERLEITUNG
VON TEIL A ZU TEIL B



DIE BESONDERUNG DES MYSTISCHEN GEFÜHLES ÜBERHAUPT, AN BEISPIELEN ENTWICKELT ¹⁾

Unser Teil B soll die Unterschiede der Mystik Eckehart's von der Śankara's zeigen. Damit soll er den Beweis erbringen dafür, daß Mystik sich besondert. Als Übergang zu dieser Aufgabe im besonderen möge zunächst der folgende Abschnitt dienen, sofern er noch abgesehen von dem besonderen Vergleichsfalle Śankara-Eckehart im allgemeinen die Möglichkeit der Besonderung mystischer Erfahrung erörtert und diese an Beispielen erläutert, die zunächst nur dem indischen Gebiete selbst entnommen sind.

1. Śankara ist der klassische Vertreter der indischen Mystik, der Vedānta-Mystik, die selber wieder als der klassische Fall von Mystik überhaupt von vielen angesehen wird und vielleicht mit Recht dafür gelten kann. Unsere Beschäftigung mit ihm reiht sich ein in Bemühungen um das Wesen der Mystik überhaupt. Bei diesen leitet mich ein Gesichtspunkt, den ich auch an hier vorgenommenen Beispiele zu bewähren hoffe. Und ich wähle grade dieses Beispiel, weil es zunächst gegen genannten Gesichtspunkt am sprödesten zu sein scheint. Immer ist noch die Meinung sehr allgemein,

¹⁾ Der folgende Abschnitt ist als Ganzes für sich früher erschienen im Jahrbuch für Religions-psychologie, 1926. Ich lasse ihm seine einmal gegebene Form. Dadurch ergeben sich einige Wiederholungen, die aber wegen der Schwierigkeiten des Gegenstandes, wie ich hoffe, nützlich sein werden.

daß Mystik, auf wie verschiedenem Grunde sie sich auch erheben möge, im Grunde eines und dasselbe sei, und in dieser Hinsicht zeitlos, raumlos, unabhängig von Umständen und Gelegenheitsbedingungen. Dieses scheint mir aber den Tatsachen zu widersprechen. Vielmehr scheint mir bei allem Gleichklang der Formeln, der in der Tat verblüffend genug ist, eine Besonderung auch des mystischen Gefühles stattzuhaben, die nicht minder groß ist, als die Besonderung religiösen Gefühles überhaupt. Gewiß ist 'Mystik' eines und dasselbe, ihrem 'Wesen' nach. Sonst gäbe es den Begriff von Mystik nicht, und die Anwendung des Namens wäre unmöglich, denn denselben Namen können wir für mehrere Gegenstände logisch mit Recht nur verwenden, wenn das jeweils Genannte in bestimmbarer Hinsicht jedesmal 'dasselbe' ist. Aber der Fall ist hier nicht anders als etwa mit 'Religion' überhaupt. Wir nennen Buddhismus, Hinduismus, Islam, Christentum 'Religionen' und meinen damit, daß sie unter eine und dieselbe Wesensklasse von 'Religion' zu subsummieren sind. Das schließt aber nicht aus, sondern soll grade einschließen, daß 'Religion' sich in jeder von ihnen besondert, und daß innerhalb einer und derselben Wesensklasse in sich sehr verschiedene geistige Gebilde gegeben sind.

2. Als Wesensbestimmung von Mystik pflegt man anzugeben, daß mystische Erfahrung Erfahrung der Immanenz des Göttlichen, Wesenseinigung oder Wesenseinheit mit dem Göttlichem sei, im Unterschiede von der Auffassung des Göttlichen als des Transzendenten. Auch hierbei werden

wir eine kritische Anmerkung zu machen haben. Denn diese Bestimmung ist offenbar von vornherein mit dem Fehler der *aequivocatio in terminis* belastet. Der gleiche Ausdruck 'das Göttliche' verschleiert nämlich die Tatsache, daß das religiöse Beziehungs-objekt selbst in den beiden entgegengesetzten Erfahrungen andersartig ist. Das Wort 'das Göttliche' ist in den beiden Gliedern der Gegenüberstellung nicht gleichsinnig gebraucht. Es ist klar, daß 'Gottheit' als immanentes Prinzip etwas in sich anderes ist und meint als der transzendente Gott. Nicht nur das Verhältnis zum Göttlichen ist in den beiden kontrastierten Fällen ein anderes, sondern es liegt jeweils eine andere Wesensform des Göttlichen selber vor, wenn das 'Absolute' oder besser das religiöse Beziehungsobjekt als ein immanentes, als wenn es als der transzendente Gott gedacht wird. Und der Unterschied kann daher nicht bestimmt werden durch eine Formel, die definitionsmäßig offenbar nur auf das Verhältnis des Frommen zu seinem Beziehungsobjekte geht, nicht aber zugleich und zuerst die Andersartigkeit des Objektes selbst betont und diese zur Hauptsache der Unterscheidung macht. Nicht, daß der Mystiker ein anderes und neues Verhältnis dem Gotte gegenüber habe, ist der Ausgangspunkt und das Wesentliche, sondern daß er einen andersartigen 'Gott' hat, daß das religiöse Objekt, das er meint, selber andersartig ist. Die Anderheit des Objektes hat eine Anderheit der Beziehung zur Folge. Aber die Anderheit des Objektes selber ist das Bestimmende. Den 'Deus sine modis' finden und im Gemüte hegen, ist für gewisse Formen der Mystik charakteristisch. Er wird erfahren

in der Einigung mit ihm. Aber 'Mystiker' ist man schon, sobald man jenen Gottesbegriff hegt, selbst wenn das Moment der 'Einigung' zurücktritt oder unbetont bleibt, was bei Mystikern sehr wohl vorkommen kann. Dieser Gottesbegriff selbst mit seinem gänzlich irrationalen Charakter, mit seinem Unterschiede von dem vertrauten, personalen, modifizierten Gott des Theismus schlichter Form macht zum 'Mystiker'. Und nicht erst die Einigung, sondern schon und ganz überwiegend das Leben in dem Wunder dieses 'ganz andern' Gottes ist Mystik¹⁾. Der Gott selber ist 'mystisch', nämlich mysteriös, und das Erleben desselben ist geheimnisvoll und darum mystisch. Und nur mit einem solchen mystischen Gotte ist ein mystisches Verhältnis, nämlich die Einigung, möglich.

Mystik — so sagen wir — tritt in dem Maße ein, als das Beziehungsobjekt des religiösen Gefühles 'irrational' wird, das heißt, wie ich anderswo gesagt habe, in dem Maße, als seine irrational-numinosen Momente überwiegend hervortreten und das Gefühlsleben bestimmen. Und hierin werden wir eben das einheitliche 'Wesen' der Mystik zu sehen haben und dann damit zugleich begreifen, daß dieses

¹⁾ In R. Otto, Das Heilige, 14. Auflage, gebe ich im Anhange den Hymnus des Gregor von Nyssa wieder. Dieser Hymnus ist mystisch, nicht durch die unio mystica, sondern weil er lebt in dem Wunder des 'Weiselosen', der mit dem Namen 'O du ALL-JENSEITIGER' genannt wird. Der Grundsinn von mystēs ist nicht der 'Vereinigte' sondern epoptēs, drashtar, der Mensch des divya-cakshus (is qui videt oculis Dei), der 'Schauende', dem der intuitus mysticus aufgegangen ist und der durch ihn das 'Ganz andere', sei es ātman, sei es Brahman, sei es Einheit, sei es sūnyatā, sei es Seele, sei es weiselose Gottheit, sei es Einikeit, schaut und in dieser Schau lebt.

‘Wesen’ eine Mannigfaltigkeit der Besonderungen haben kann und muß.

3. Diese Bestimmung des Begriffes *Mystik* wird bestätigt durch den Sprachgebrauch von ‘*mystisch*’ und ‘*Mystik*’ selber. Denn ‘*mystica*’ ist ursprünglich ein Adjektiv. Sein zugehöriges Substantiv war ‘*Theologia*’. Die *mystische* Theologie aber hatte allgemein ihr Wesen darin, daß sie im Unterschiede von der gewöhnlichen *theologia* ‘*mysteria*’, Geheimnisse lehrte, Tiefen aufzeigte, die man sonst nicht kannte. Und in diesem Sinne folgte der Sprachgebrauch noch älterer Spur. Denn lange bevor man von einer *mystischen* Theologie redete, redete man bereits z. B. vom ‘*mystischen* Sinne’ oder von der *mystischen* Auslegung der Schrift. Und dieses hieß nicht, daß man ‘*die unio mystica*’ lehrte, sondern daß man hinter, in und unter dem gewöhnlichen Sinne der Schrift geheimen Sinn, Tiefen-sinn suchte und fand.

4. *Mystik* tritt ein, wo etwa der Gott ein ‘*mystisches*’ Wesen wird. Aber nach unserer Wesensbestimmung wird uns möglich zu begreifen, was sonst ganz unbegreiflich wäre, daß ‘*Mystik*’ auch da vorhanden sein kann, wo überhaupt kein Gottesbegriff vorliegt oder wo er für das letzte Erleben selber gleichgültig ist. Dieses ist der Fall grade bei dem Beispiele von *Mystik*, an das man, wenn von ihr die Rede ist, wohl am ehesten denken wird. Denn wer kann von *Mystik* reden, ohne dabei sogleich an den Yoga Indiens zu denken. In der Tat, der Yoga ist *Mystik*. Aber er ist nicht ‘*Gottesmystik*’ sondern rein ‘*Seelen-*

mystik'. Man unterscheidet den sa-isvara-yoga und den an-isvara-yoga, das heißt, den Yoga mit Gott und den Yoga ohne Gott. Daß der letztere nicht unio mystica mit Gott sein kann, ist klar. Aber auch in ersterem ist der Gott und die Einung mit ihm nicht das Ziel des Heilsvorganges. Auch hier wird nicht eine mystische Union mit dem Gott erstrebt, sondern die 'Isolierung des Ātman', zu der der Gott nur behilflich ist, die aber, wo sie erreicht ist, selber keine Beziehung auf den Gott mehr ist. Das Heilsziel ist nur, durch die Methode des Yoga den Ātman zu lösen von allen falschen Verbindungen und Hemmungen des reinen Wesens des Ātman selber. Dieses Verfahren ist in der Tat mystische Praxis, denn das āścaryam des Ātman, das Wunderwesen Ātman soll gesucht und gefunden werden in seinem eigenen, zu allem andern als das 'Ganz andere', sich verhaltenden Seelenwesen, das durchaus Wunderwesen ist. Aus 'magischen' Vorstellungen und Praktiken hat sich der Yoga erhoben, und immer bleibt er eine Fein-Magie. Und sein Endziel, das 'Kaivalyam', ist ein 'magischer', das heißt ein wunderhafter Höchstzustand: nicht nur verbindet er sich mit dem Erwerbe der Wunderkräfte, den siddhi's und riddhi's, sondern er selber besteht im 'aiśvaryam', das heißt in der weltüberlegenen, durchaus in dem Bereiche des Wunderhaften, des 'Mirum' liegenden 'Herrlichkeit' mit wunderhafter Kraft- und Erkenntnisfülle¹⁾.

Das gleiche gilt auch vom ursprünglichen Buddhatume. Man hat ernstlich behauptet, daß das Buddhatum über-

¹⁾ Über das Verhältnis des 'Magischen' zum Numinosen wolle man vergleichen, was ich in 'Das Heilige', 14. Auflage, auf Seite 80 gesagt habe.

haupt nicht Religion sei, denn es leugne Gott. Das tut es in der Tat und doch ist es Religion. Denn es lebt im Numinosen. Das Heil, das hier erstrebt wird in Nirvāna, ist gleicherweise wie im Yoga durchaus magisch-numinos. Es ist das ganz Irrationale, dasjenige, worüber man nur durch Schweigen reden kann. Es ist das Faszinierend-Selige. Es ist das nur auf dem Wege der 'negatio' zu Erreichende, das heißt, das mirum ineffabile. Denn auch hier ist die negatio, wie in aller Mystik, grade nicht das Setzen der Null. Die Null ist ja durchaus rational, verständlich, der Definition zugänglich, ist kein ineffabile, ist nichts, was die Seele zum schweigenden Verstummen nötigen könnte, sondern von allen fabilia das nüchternste fabile. Und grade die buddhistische Leugnung des 'Ātman' die Anātman-Lehre steigert hier noch den mystischen Charakter der Sache; denn indem auch dieser Halt als letzte Fessel beseitigt wird, tritt der durchaus mystisch-paradoxe Charakter des indefiniblen Nirvāna nur um so voller heraus. Nirvāna ist absoluter, zugleich irrational-mystischer Zustand. Es ist dieses gleichermaßen wie es die unio mystica zwischen der Seele und dem unendlichen Göttlichen auch ist. Und dadurch sind beide Mystik. Aber zugleich sind beide Mystik mit einem jeweils schlechthin verschiedenen Inhalte, Mystik in himmelweiten 'Besonderungen'. Denn Buddha's Nirvāna ist ganz gewiß keine unio mit Brahman, mit Gott oder Gottheit, so wenig wie die Yoga-mystik ¹⁾.

¹⁾ Mit dem Yoga hat das Buddhatum gemein, daß es Mystik, aber eben keine Mystik einer 'unio mystica' ist. Zugleich unterscheidet es sich auch vom Yoga offensichtlich durch einen wesenhaften Unterschied,

5. Yoga ist Mystik nicht als Mystik der 'Einswerdung', nicht als 'unio mystica', sondern rein als 'Seelenmystik', als Übersteigerung des numinosen Sinnes von 'Seele'. Seele und Glaube an die Seele, an ihr besonderes und unvergleichliches Wesen, an ihren Adel und ihre Bestimmung zum 'Heil der Seele' gehört notwendig zur Religion überhaupt. Und jeder höhere 'Glaube' schließt einen Glauben an die 'Seele' mit ein. Mystisch wird ein solcher Glaube aber in dem Maße, als das 'Ganz andere' des *âtman*, als der Wundercharakter und das überweltliche Geheimnis der Seele fühlbar wird, also auch hier in dem Maße, als die in jedem 'Seelenglauben' latenten numinosen Elemente des Seelenwesens lebendig werden. Und wie Gottesmystik da auftritt, wo der '*Deus sine modis*', der Gott in seiner vollen Irrationalität, hervortritt, so Seelenmystik da, wo dasselbe der Fall ist mit der Seele.

6. Mystik kann bloße Seelenmystik sein, wie in Yoga und Buddhalehre. Und schon diese beiden Formen von Mystik sind, wie wir sagten, in sich scharf unterschieden. Seelenmystik kann sich aber mit Gottesmystik verbinden.

der, begrifflich kaum zu fassen, doch so streng ist, daß beide als unversöhnliche Gegensätze gegeneinander stehen müssen. Zugleich erklärt sich sowohl beim Yoga wie beim Buddhismus eben durch ihr mystisch-numinoses Feinelement, durch den 'magischen' Charakter sowohl des *Kaivalya* wie des *Nirvāna*, daß auf dem Boden beider immer aufs neue die eigentliche Magie sich wieder ansetzte. Man nennt das dann Degeneration des Buddhismus, und das ist es auch. Aber die 'mechanische Kategorie des Abfalles' (Ritschl) ist auch hier zu eng, um diese Degeneration zu erklären. Man muß dafür innere Affinitäten mit der Magie heranziehen. Und diese sind gegeben in dem, was ich den mystisch-magischen Charakter des *Nirvāna* genannt habe.

Und dann tritt wieder ein durchaus eigener Typus von Mystik auf. Einen solchen Typus stellen sowohl Eckart wie Śankara dar. Auch bei Śankara ist die Ātman-Mystik zunächst, wie wir schon gesehen haben, die Grundlage und das Schema seiner Konstruktion. Und fast noch mehr könnte man dasselbe sagen von Eckart. Denn was ist bei ihm mystischer: die 'weiselose Gottheit' oder der 'homo nobilis', das Wunderwesen Seele, das er in immer neuen Anläufen verherrlicht und zur Klarheit zu bringen versucht? Die Wundertiefen der Seele und das Eintauchen in ihren Grund, ihr Wunderbau und ihr Fünklein und Wipfel, die Seele selbst, die als das 'Ganz andere' tief unter allen Kräften selbst ewig ist und jenseits von Raum und Zeit ist, und die so tief ist, daß auch der Gott selbst (als persönlicher und weisehafter) nie in sie gelugt hat, noch sie verstehen kann, ist mystisches Mirum, ist Staunen und Wunder, ja hat selber fast noch etwas vom 'Magischen' an sich. Und diese Seelenlehre hat bei Eckart einen Ton und eine Selbständigkeit, daß man zweifeln kann, was bei ihm der Hauptbegriff sei: der mystifizierte Seelenbegriff oder der mystifizierte Gottesbegriff. Und nicht erst durch letzteren ist Eckart ein 'Mystiker'; er ist es durchaus schon durch seine 'Seelenlehre' selber. Śankara müßte man nach seiner Einleitung in seinem Kommentar zu den Brahma-sūtra's zunächst eigentlich gradezu unter die 'Seelenmystiker' einordnen, so sehr steht hier die Frage nach dem Ātman und der rechten Ātman-Erkenntnis im Vordergrund. Nur von dieser scheint die Rede sein zu sollen. Und das Brahman kommt zunächst gar nicht vor.

Und doch steht er zu der reinen Ātman-Mystik des Yoga im denkbar schärfsten Gegensatze. Und dieser Gegensatz kann uns besonders zeigen, daß Śāṅkara nicht 'der' Mystiker, und seine Haltung nicht 'die' Mystik im allgemeinen ist, sondern daß grade Śāṅkara eine bestimmt qualifizierte Mystik, einen besonderen Typus von Mystik vertritt, der zu anderen Typen der Mystik mindestens in gleich scharfem Gegensatze steht wie etwa zu normal-theistischer Frömmigkeit. Ja, die Sache liegt sogar so, daß der Mystiker Śāṅkara, wenn er etwa gezwungen gewesen wäre, zu wählen zwischen der mystischen Haltung des Yoga und dem rein personalen Theismus seines großen Rivalen Rāmānuja, er ganz fraglos den ersteren verworfen und den letzteren gewählt hätte. Der Stimmungs-gegensatz und die Verschiedenheit des Erlebnisses zwischen dem stolzen 'Brahmāsmi' (ich bin das Brahman) einerseits und der gläubig-demütigen Gottergebenheit der Bhakti des personalen Theismus anderseits ist zwar ungeheuer und leidet nicht einmal einen Übergang. Und doch stehen beide, wenn verglichen mit dem Ideal des Kaivalyam des Yoga, diesem in gleichem Abstände und in gleich scharfem Gegensatze gegenüber. Denn für beide muß das Ideal des bloßen Kaivalyam als vollendete Gottlosigkeit erscheinen.

Dieser Gegensatz zwischen einem Yogin und einem Śāṅkara ist in Begriffen sehr schwer zu verdeutlichen. Und von den begrifflichen Aussagen der Gegner aus ist er fast nicht einzusehen, so sehr scheinen sie sich zu gleichen. Sie scheinen ja auf ganz dasselbe oder doch auf etwas außerordentlich ähnliches hinauszustreben. Denn was ist das

Kaivalyam des Yoga? Es ist der Ātman in seiner vollendeten 'Herrlichkeit'. Und diese scheint sich in nichts zu unterscheiden von dem, was dem ātman zuteil wird, wenn er sich als das Brahman selber weiß. Der Ātman, in seiner Absolutheit, allem Nicht-Ātman entgegengesetzt und von ihm frei gemacht, rein zu sich selbst gebracht, als reines selbstklares Bewußtsein, zugleich von aller Ichheit befreit, weltentschränkt und in sich selig — das ist, was der Yogin sucht. Aber ebenso wird ja auch der brahma-bhāva beschrieben. Und auch für Śankara scheint 'Brahman' nichts anderes zu sein, als der zu sich selbst gekommene ātman selber in seiner eigenen, ihm selber wesensmäßig gehörigen, nur durch die Avidyā verdeckten Herrlichkeit. Brahman und Ātman scheinen nichts anderes zu sein als Wechselnamen. Wo Ātman gefunden ist, da eben ist Brahman erreicht. Und es ist nicht recht einzusehen, was dem Ātman noch zuwüchse dadurch, daß er nun auch den Namen Brahman trägt. Denn qualitativ und in bezug auf den Inhalt macht es auch nichts aus, daß von den Yogin's die Vielheit der Ātman's festgehalten wird, bei Śankara aber die Vielheit der Ātman's verschwindet und geleugnet wird. In beiden Fällen scheint es sich eben doch nur um jene unendlichen Befreiungs- und Erweiterungs-gefühle zu handeln, von denen man bei religions-psychologischen Betrachtungen der Mystik zu reden pflegt. In beiden Fällen handelt es sich um die Befreiung von den Schranken des Ich-Bewußtseins, um das Jñāna ohne den Gegensatz von Erkennen, Erkanntem und Erkennen, um die selige Ruhe reiner Bewußtheit. Auch ist kein Zweifel, daß das Selbstgefühl dessen,

der das Kaivalya des Yoga erreicht hat, nicht minder groß ist als dessen, der das Brahma-Nirvāna erreicht hat: der Unterschied ist kein Unterschied von Quanten.

Die späteren Bhakta's verurteilten die Yogin's mit ihrem Kaivalya zu einer 'Ecke in der Welt' und sprachen ihnen die nachträgliche Erlösungsfähigkeit ab, die doch jedem Höllenbewohner noch gegönnt wird. So sehr waren sie sich bewußt, auf wie falschem Wege der bloße Yogin ist. Aber auch die Stellung Śankara's zu den Yogin's wird in dieser Hinsicht kaum wesentlich verschieden gewesen sein können von der der Bhakta's. Denn Brahman-Mystik ist eben doch qualitativ etwas anderes als bloße Ātman-Mystik, so sehr sich auch die Formeln beider zu gleichen scheinen. Ihre Inhalte sind durch einen Abgrund voneinander getrennt. Ihre Verschiedenheit ist aber selber so irrational wie sie selber, ist in Begriffen letztlich nicht angebbar und nur in der mystischen Erfahrung selber faßbar. — Nochmals weisen wir darauf hin, wie wenig man hinsichtlich der Mystik mit den bloßen 'Steigerungs-, Erweiterungs- und Expansionsgefühlen' oder mit der 'Unendlichkeits-Mystik' auskommt. Dieses alles würde ja schon vom bloßen Yogin gelten und beschreibt ihn leidlich gut. Aber Brahman-Gefühl ist offenbar noch ganz etwas anderes als alles dieses.

7. Dieser Umstand ist noch in einer andern Hinsicht wichtig.

a) Man wirft dem 'Mystiker' vor, daß er von 'echter' Religion sich dadurch unterscheide, daß es ihm am eigentlichen Grundgefühle der Religion, an der Demut fehle.

Denn sein Ideal sei wie das der alten Schlange, 'zu sein wie Gott', ja noch ärger, Gott selber zu sein. In der Tat ist die Mystik charakterisiert durch eigentümliche numinose Hochgefühle, die allerdings beweisen, daß Religion nicht erschöpfend definiert ist durch 'das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit'. Aber diese Definition ist auch schon der 'eigentlichen' Religion gegenüber handgreiflich zu enge. In jeder echten Religion gibt es 'Hochgefühle'. Und auch von der christlich-frommen Bestimmtheit gilt, daß ihre Bestimmung durch 'schlechthinnige Abhängigkeit' nur die eine Seite der Sache trifft und falsch ist, wenn nicht mindestens sofort hinzugesetzt wird, daß diese schlechthinnige Abhängigkeit gegen das Göttliche zugleich selber die stärksten Freiheits- und Überlegenheits-gefühle über 'die Welt', über 'Sünde, Teufel und Tod' bewirkt. 'Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet' — das ist die Kehrseite christlicher Demut, und ohne diese Kehrseite ist sie Muckerei. 'Der Christ ist ein freier Herr aller Dinge' — dieses echte Herrengefühl, das Luther in seiner 'Freiheit des Christenmenschen' beschreibt, ist stärkstes Hochgefühl, und es ist noch fraglich, ob je das Hochgefühl eines Mystikers der Spannung nach stärker gewesen ist als das Luthers. Mystik tritt auch hier ein, indem solche, aller echten Religion schon eigenen und in sich selbst schon stark numinose Einschläge tragenden Hochgefühle immer mehr in die Sphäre des Irrationalen und Unsäglichen hineinrücken.

b) Und zweitens: es ist allerdings richtig, daß auf dem Standpunkte des Mukta (des Erlösten) Śankara's von

Demut nicht mehr die Rede sein kann. Aber damit ist die Sache, auf die es ankommt, nicht erschöpft, sondern hier ist noch einmal sein Verhältnis zum Yoga zu beachten. Wir sagten schon: Kaivalya muß, vom Brahma-Nirvāna aus gesehen, erscheinen als vollendete 'Gottlosigkeit'. Śankara kann dem Yogin zwar nicht vorwerfen, daß der Yogin nicht 'demütig' sei, denn das ist er in der Tat selber nicht mehr, wohl aber, daß der Yogin völlig 'profan', daß er durchaus unfromm ist, ja daß er heillos vermessen ist, sofern von ihm 'das Heil' gesucht und vermeintlich besessen wird außer und ohne das einige ewige, selige Brahman selber. Dieses Moment bewirkt deutlich sogar gelegentliche 'Entgleisungen' Śankara's nach Seiten der Gnadenlehre. Brahman als 'höheres', als der 'Erz-Ātman' selber, der mit jedem ātman identisch ist, kann streng genommen nicht 'gnädig' sein. Aber die Erkenntnis, daß man nicht aus sich selbst, wie der Yogin, sondern nur im Brahman und in der Brahman-erreichung 'ohne Sorge', das heißt selig sein kann, kommt doch den Motiven der Gnadenlehre einigermaßen nahe, so daß Śankara eine Möglichkeit hat, die Gnadenlehre der Gītā zu bestätigen. Und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß der persönliche Gott durch Erleuchtung auf den Weg der Erkenntnis hilft, sondern gelegentlich so, daß der 'Erz-Ātman' selber 'Gnade erweist'. So deutlich zu Gītā 18, 54:

Wer Brahman geworden ist, wer des Erz-Ātman (adhyātman) Gnade erlangt hat, ist der Sorgen frei.

Das Verhältnis ist hier analog dem oben, auf Seite 151, genannten. Wie das Brahman, wenn durch Avidyā eine

Welt des Gegensatzes in Vielheit erscheint, mit Wesensnotwendigkeit als Īśvara und Schöpfergott geschaut werden muß, so muß jedenfalls das Heil in Brahman und in der Identität mit ihm, wenn in der Brechung des 'niederen Wissens' gesehen, als Gnadenverhältnis erscheinen. Eine Gnadenlehre als Unterseite dieser Mystik ist nicht bloße Konzession. — Man kann dieses Verhältnis auch so ausdrücken: 'Es liegt einerseits am Brahman selbst, daß, wenn im Zaubernebel von Avidyā¹⁾ eine Welt erscheint, diese Welt eine Welt der Ordnung, der Weisheit und der Gerechtigkeit sein muß. So liegt es andererseits auch am Brahman selbst, daß, wenn eine Welt erscheint, in dieser sich Seelen finden, die das Heil erlangen und Avidyā überwinden.'

Jedenfalls aber gilt: Nur im Brahman ist Heil. Heilsuche ohne Brahman ist heillose Vermessenheit. Sie wäre der anmaßliche Versuch einer 'Selbst-erlösung' — ein Begriff, der für Śankara wie für Eckart gleich grauenhaft sein würde.

8. Die Besonderheit der mystischen Erfahrung Śankara's würde noch mehr Relief gewinnen, wenn man sie noch kontrastierte gegen etwaige außerindische Formen der Mystik, etwa gegen die auf chinischem Boden erwachsenen des Taoismus und des Zen. Auch die Tao-Lehre und -Erfahrung eines Laotse ist in der Tat Mystik. Auch bei dieser hat man es nicht eben schwer, ähnliche oder gleich-

¹⁾ In dem 'doppelten Hexenrauch von Raum und Zeit', wie unser Jakobi sagt.

lautende Formeln ausfindig zu machen. Und der geläufigen Betrachtung wird es dann nicht schwer, auch indische und chinische Mystik gemeinsam in der Nacht verschwinden zu lassen, in der alle Katzen grau sind. Und doch ist das Tao etwas tief innerlich anderes als das Brahman. Da es sich um völlig Irrationales handelt, so ist es auch hier nur möglich, diese Verschiedenheiten tastend und andeutend zu Gefühl zu bringen. Wer aber fühlen kann, muß leicht bemerken, daß das Tao eine viel größere Affinität hat einerseits zu der bhūta-tathātā und dem ālaya-vijñāna und andererseits zu der geheimnisvollen śūnyatā des Mahāyāna als zum Brahman Śāṅkara's. Diese mußten sich in der Tat mit dem Tao finden und beide sich gegenseitig durchdringen, wie sie es in der chinesischen Tradition wirklich getan haben. Und wesensnotwendig mußten sie aus sich das hervorbringen, was auf dem Boden der Śāṅkara-Mystik völlig unmöglich war: nämlich die seltsam tiefe, ganz numinose Welt- und Naturerfassung und ihre Wiedergabe in einer Kunst ohne gleichen, wie sie die Meister der chinesischen und japanischen Zen-Schulen geschaffen haben. Man hat auch hier ähnliche Fehler gemacht wie die oben bereits gerügten: man hat das Mahāyāna verstanden als 'allmähliches Zurückgleiten' in das allindische Niveau, als verkappte oder volle Rückkehr zum Vedānta. Und die bequeme Theorie des Synkretismus hat auch hier sich schleunig eingestellt. Nun sind zweifellos tiefste Wechselwirkungen gegenseitiger Beeinflussungen und Reize zwischen Vedānta und Buddhatum hin- und hergegangen. Aber die Ähnlichkeiten erklären sich auch hier weniger aus gegen-

seitigen Entlehnungen als nach jenem sonderbaren Gesetze der Konvergenz der Typen, von dem ich in meinem Buche 'Viṣṇu-Nārāyaṇa', 2. Auflage, Seite 205 gesprochen habe. Und diese Konvergenz der Strukturen führt auch hier nicht zu innerer Gleichheit. Im Innern von Vedānta und Mahāyāna lebt trotz des gegenseitigen Konvergierens ein durchaus verschiedener 'Geist', der in seinem Wesen erfaßt sein will und nicht auf die Flaschen massiver Begriffe gezogen werden kann. Das ālaya-vijñāna ist im tiefsten Grunde anders als das jñāna, das Brahman ist. Von diesem — um in groben Worten den Unterschied wenigstens anzudeuten — von diesem als dem ganz Statischen, in sich Massierten, ruhend-Festen, unterscheidet sich das höchste Prinzip der Zenmystik als das ganz dynamische, unstatistische, als das zugleich viel lebendigere, als das Gemüt, Fantasie und fantasievolle Erzeugung Stimulierende, als das im Wunder der Welt und der Natur, in ihrer Schönheit und Fantastik Erfahrene. Leidenschaftlich muß sich hier zugleich die Verwerfung des 'ātman' steigern und zum Shibboleth der Erfahrung werden, und müssen hier die Antinomien und Paradoxien und die forttreibende innere Dialektik der Anātmatā-Lehre bis an die Grenze der Sinnlosigkeit gehen: als Proteste gegen das Festgenagelte, Quadratisch-umzirkelte des Ātman-Begriffes, und damit zugleich gegen die starre Substantialität des Brahman-Begriffes. Kein Zweifel, daß ein echter Schüler Vasubandhu's im Vedānta nicht das 'im Grunde Gleiche' finden konnte, sondern daß er hätte ersticken müssen in der Luft des Vedānta, und daß er sich, wenn er von diesem frei wurde, fühlen mußte, wie der Vogel, der

seines Strickes ledig geworden ist. Was auf dem Boden Śankara's ein reiner Wahnsinn sein mußte, daß nämlich 'Nirvāna und Samsāra eines und dasselbe seien', das mußte in der Stimmungswelt des Mahāyāna das Notwendige und Wichtige werden. Zugleich ist ersichtlich, daß zwischen diesem Mahāyāna und der Bhakti-Frömmigkeit noch eine ganz andere innigere Affinität bestehen mußte, als zwischen striktem Advaita und Bhakti. Das 'Buddha-hridaya', das ewige Buddhaherz des Mahāyāna ist die emotionale Kehrseite der bhūta-tathātā und diese ist durch jenes eine ganz unmittelbare Wurzel der Bhakti. Und es war darum nicht zufällig geschichtlich sondern innerlich begründet, daß die Dhyāna-Schule des Mahāyāna in China den Bhakti-Kult des Amida und der Kwanyin als zweiten notwendigen Flügel ihrer Praxis anbaute¹⁾.

9. Eine besondere Note erhält die Mystik Śankara's endlich durch ihr Verhältnis zum Theismus. Nicht zum Theismus überhaupt, denn den gibt es so wenig wie es eine Mystik überhaupt gibt, sondern zum indischen Theismus.

Auch in dieser Einschränkung wird unsere Behauptung auf Widerstand stoßen. Zwar die früher geläufige Behaup-

¹⁾ Zugleich wird damit deutlich, daß auch die Bhakti nicht ohne weiteres dieselbe ist im Mahāyāna-System wie im hinduistischen Systeme. Amida ist trotz aller Ähnlichkeit nicht einfach der Īśvara der großen Bhakti-Schulen Indiens. Er erhebt sich aus einem durchaus verschiedenen Stimmungs-Untergrunde, muß auf diesem gesehen werden, wenn er nicht mißverstanden werden soll, und ist, so gesehen, bei aller äußeren Ähnlichkeit doch ein intim anderes Gebilde als der Īśvara Indiens. Noch gröber aber wäre der Mißverständnis, wenn man Amida gar im Sinne des christlichen Theismus verstehen oder in ihm einen zweiten Christus erblicken würde.

tung, die noch Tröltzsch in einer seiner Anfangs-schriften wiederholte, nämlich, daß sich die Mystik Indiens wölbe über einem naturalistischen Polydämonismus und Polytheismus, wird heute so leicht niemand wiederholen, wo denn doch endlich die großen religiösen Systeme Indiens bei uns besser bekannt geworden sind, als sie früher waren. Daß in den Schichten, in denen die Gītā das heiligste Buch ist, nicht ein 'heidnischer Polytheismus' sondern ein reifer, hoher Theismus 'die Grundlage' ist, über der sich die mystische Spekulation wölbt, ist so selbstverständlich und so unmittelbar klar, daß man hierüber nicht noch Worte verlieren kann. Aber ein anderer Einwurf wird hier gemacht werden und hat zunächst den Schein für sich. Nämlich etwa dieser: 'Auch der Glaube an einen persönlichen, heilverleihenden Gott, der durch die Glaubensliebe der Bhakti zu verehren und zu gewinnen ist, ist bei Śāṅkara eben nur 'niederes' Wissen, aparā vidyā. Er verschwindet, sobald das samyag-darśanam, die vollkommene Erkenntnis eintritt — die Erkenntnis, die das 'große Wort' ausspricht: 'tat tvam asi' = Das (nämlich das ewige unpersönliche Brahman, das rein Erkennen ist, jenseits der Unterschiede von Erkennendem, Erkanntem und Erkennen, das eben) bist du. Und dieses Brahman und seine mystische Erfahrung schließt auch den persönlichen Gott und das personale Verhältnis in den Funktionen der vertrauensvollen Liebe völlig aus, ja steht in reinem und vollem Gegensatz zu ihm. Die ganze mannigfache Welt samt ihrem Herrn versinkt in den Schein der Avidyā, des Nichtwissens, und ist selber nur Avidyā. Und damit ist der Standpunkt

des 'Erkennenden' gleich erhaben über personalen Theismus wie über jede andere Weltdeutung. Und eine unüberbrückbare Kluft scheidet ihn von dem anderen ab. Mystik ist hier rein in sich selbst, ungefärbt und 'uncharakterisiert' durch Fremdelemente, in kühler Stille jenseits der Gefühls-erregungen theistischer oder 'gläubiger' Frömmigkeit, in eiskalter Klarheit des reinen Seins und Erkennens. Mystik ist hier konsequent. Und sie ist die Mystik, die überall zu finden ist, wo sie 'konsequent' auftritt'.

10. a: Hierwider ist nun erstens zu sagen: Die Mystik Śankara's ist allerdings 'kühl', unleidenschaftlich und stille Ruhe aller Affekte. Aber damit ist grade schon bewiesen, daß sie eine Mystik besonderer Art ist. Als 'kühle' Mystik unterscheidet sie sich von 'heißen' Mystiken, von Mystiken mit stark emotionalem Charakter. Grade der Hinweis auf ihre Kühlheit weist auf eine ganz 'besondere' Note dieser Mystik. Persische Mystik, sufische Mystik ist heiß. Die Mystik eines Al Hallāj ist glühend. Die Mystik eines Dschelāl eddin ist taumelnd-trunken. Die Mystik Plotins ist bis in die Tiefe ihres irrationalen Einheitserlebnisses durchsättigt vom wonnigen Genuß des Eros. Die Mystik Eckarts ist gemüt-durchsättigt. Die Mystik Johanns vom Kreuz ist lyrisch bis in ihre Tiefen¹⁾. Alle sind in sich anders. Und

¹⁾ Zu Johann vom Kreuz und zu dem Sondertypus seiner Mystik vergleiche: Jean Baruzi: Saint Jean de la Croix, Paris, 1924. — Zu dem lyrischen Charakter seiner Mystik, und daß dieser grade in die Tiefen des état théopathique hineinreicht und diesen färbt, S. 661. — Der Unterschied von Theresa, mit der er gewöhnlich, als mit seiner Lehrerin, in eins geworfen wird, muß jedem auffallen, der Stimmungsunterschiede bemerken kann. Baruzi spricht darüber scharfsinnig auf S. 703f.

alle zusammengekommen sind wieder anders als die Erfahrung Śankara's. Und anderseits: die 'Eiseskälte' der Mystik, speziell auch der indischen Mystik besteht nicht. Allerdings zeichnet sich die Mystik Śankara's und der Zustand des zum Brahma-nirvāna Gekommenen vor anderen Formen der Mystik aus durch die verhaltene, tiefe Ruhe und Unbewegtheit (hierin aufs deutlichste verschieden z. B. von der des Mahāyāna), durch ihre 'Statik'. Aber der erstrebte Zustand ist keineswegs kaltes 'Sein' und 'Erkennen'. Denn Brahman ist 'ānanda', ist tiefe 'Wonne'. (Und zwar eine ganz irrationale Wonne. Denn aus 'Sein' und 'Erkennen' wird nicht klar, was am Brahman wonnig sein könnte und gibt sein Wonnewesen nicht wirklich an.) Und wiederum ist Brahman nicht 'Wonne überhaupt'. Denn auch das gibt es nicht. Auch Wonnen sind unter sich sehr verschieden¹⁾. Brahmanwonne ist mit anderen Wonnen, auch mit anderen mystischen Wonnen, unvergleichlich und besonders diese Mystik.

b: Zweitens aber wird sie dadurch besonders, daß sie in der Tat nicht neutral ist gegen den Theismus, über den sie sich hinaushebt, sondern, so sehr sie sich über ihn hinaushebt, zugleich in einem festen Verhältnis zum indischen Theismus, speziell zu dem der Gītā steht und durch dieses Verhältnis eine fühlbare Note erhält. Hierüber noch einige Bemerkungen, die unsere früheren Ausführungen zur Sache ergänzen und dann besonders den charakteristischen Gefühlseinschlag der Śankara-Mystik verdeut-

¹⁾ Vgl. hierzu R. Otto, 'Das Heilige', 14. Aufl., S. 19.

lichen sollen, den sie durch ihr Verhältnis zum Theismus erhält, und von dem oben noch nicht die Rede sein konnte ¹⁾).

Der große und ebenbürtige theistische Gegner Śankara's und seiner impersonalen Brahmanlehre, und besonders seiner Māyālehre ist Rāmānuja. Mit Leidenschaft kämpft er gegen Śankara für die personale Auffassung des Brahman ²⁾. Viṣṇu, Nārāyaṇa, Vāsudeva, der persönliche Īśvara, das heißt der Schöpfer, Lenker und Auflöser der Welt ist selber das ewige Brahman, und ist dieses als der ewige unvergängliche, allem Weltgeschehen, allem Entstehen und Vergehen überlegene Gott. Tief unter ihm steht der Deva Brahmā, ein von ihm geschaffener Demiurg, der in Gottes Namen und Geheiß die untere Welt gestaltet. Īśvara selber aber ist Ursache der Welt, und die absolute Ursache, so sehr, daß er sowohl ihre *causa materialis* wie *instrumentalis* ist. Auch die *causa materialis*. (Dieser alten Upanishadlehre wird R. gerecht, indem er die Welt 'Īśvara's Leib' sein läßt, der mit ihm ein Ganzes bildet.) Vor der Erschaffung der Welt hat Īśvara (der Herr) Namen und Gestalten in Einheit in sich als die 'Ursache' ³⁾. Aus dieser gestaltet er durch Wille, Weisheit und Schöpfermacht die unterschiedene Mannigfaltigkeit der Namen und Gestalten, das heißt diese entfaltete wirkliche Welt, in unendlicher Reihe ihre Schöpfung und Auflösung wiederholend, selber

¹⁾ Siehe oben S. 139ff.

²⁾ Vgl. R. Otto: *Siddhānta des Rāmānuja* (2. Aufl., Tübingen, 1923).

³⁾ wie der Deus des Westens ewig die 'Ideen' in sich hat, die gleichfalls mit ihm und seinem Wesen eins sind.

aber ewig lebendig und mit sich identisch als welt- und zeitüberlegener Gott. Aus der Welt rettet er die Erwählten durch seine Gnade zu seiner Gemeinschaft und zu seinem seligen Dienste in 'Vaikuntha', der überweltlichen Stätte, wo sie mit ihm ewig selig sind. Die Erkenntnis dieses Gottes ist 'das Wissen'. Und es wird nicht überboten durch das 'höhere Wissen', sondern ist dieses selber.

Vergleicht man damit Śankara, so findet man, daß seine Lehre jedenfalls nicht einfach die impersonale Brahmanlehre, sondern ein eigentümlicher Stufenbau ist, in zwei Stockwerken. Das Verhältnis dieser Stockwerke drückt sich in seinen Termini aus: Das niedere und das höhere Wissen. Diese Unterscheidung aber bedeutet nicht einfach die Ablehnung des unteren Wissens, sondern deutet ein notwendiges Verhältnis beider an. Das niedere Wissen ist, verglichen dem höheren, zwar das durch dieses aufzuhebende und aufgehobene. Aber es ist doch eben niederes Wissen, ist in seiner Sphäre selber vidyā, und unterscheidet sich hier aufs strengste von gewöhnlichem Irrtum. Das heißt: das höhere Wissen verhält sich zu ihm gänzlich anders als etwa zu bloßen persönlichen Meinungen oder zu den Lehrsystemen der 'Irrlehrer'. Es ist schlechterdings nicht neutral gegen das niedere Wissen, sondern es setzt es seines Ortes voraus. Materialisten, Vaiśeṣika's, Sāṅkhya's und dergleichen sind einfach und schlechthin irrend und besitzen keine 'Vidyā'. Der Gottgläubige aber hat eine Vidyā, hat ein Wissen, wenn auch ein niederes. Das niedere Wissen ist Wissen in einer verhaltenen, abgeblendeten Form, nicht aber Trug oder Irrmeinung überhaupt. Darum ist Śankara

im unteren Stockwerk durchaus und ganz Theist, und ist es mit Ernst und heiligem Eifer. Seine Theologie ist hier mit der obengezeichneten des späteren Rāmānuja schon nahezu identisch. Und sein Gegensatz gegen die Gottesleugner oder gegen die mit dem vollen Theismus rivalisierenden Systeme ist hier grade so groß wie der Rāmānuja's. Darum ist es ihm selbstverständlich, daß der zu Gott Erlöste 'nicht wiederkehrt', sondern im Wege der 'Stufenerlösung' dereinst Brahma-nirvāna findet. Und daher, und nicht aus bloßer 'indischer synthetischer Denkart', erklärt sich, wie wir schon früher ausgeführt haben, das sonderbar Elastische der Grenze zwischen höherem und niederem Wissen bei ihm. Es liegt, wie wir früher sagten, am Brahman selber, daß, wenn es gebrochen durch das Prisma der Avidyā gesehen wird, notwendig erscheinen muß als Īśvara und die ihm gegenüberstehenden Seelen. Das heißt aber, dieser Gottesbegriff und damit die Mystik, die ihm als Erfahrung entspricht, trägt eine ganz bestimmte Note. Er schließt in sich den zureichenden Grund, die Möglichkeit, die Dynamis, die Potenz für den Bhakti-Theismus des 'niederem Wissens'.

11. Das gleiche Verhältnis spiegelt sich in dem Māyā-begriffe Śankara's. Māyā und Avidyā laufen gelegentlich ineinander, doch ist ein bedeutsamer Unterschied unter ihnen. Avidyā hat der Mensch, der das Ewig-eine in Mannigfaltigkeit erschaut. Māyā aber hat Brahman. Brahman ist der große Māyin. Darin liegt, daß das Weltbild, diese große Fata morgana, keineswegs eine bloße subjektive

Einbildung ist. Zu seinem Zustandekommen gehört ein objektiver Faktor. Der in Avidyā 'Getäuschte' täuscht sich nicht selber. Er wird 'getäuscht'. Diese Welt der Mannigfaltigkeit hat einen realen Grund — erstens, weil ihm das seiende Brahman selber zugrunde liegt, dem die Mannigfaltigkeit irrend 'aufgebildet' wird. Aber zweitens, auch daß sie als diese Welt da ist, hat irgendwie ihren Grund im Brahman selber. Und besonders, daß sie so da ist, wie sie ist, nämlich, daß sie da ist als ein höchst weiser, zweckmäßiger und sinnvoller Zusammenhang. Brahman ist daher, wie auch Śankara mit Leidenschaft versichert, mit Recht zu bezeichnen als Sach-ursache und als wirkende Ursache der Welt. Sach-Ursache ist Es, sofern es das seiende Substrat ist, dem die Mannigfaltigkeit aller Dinge aufgebildet wird. Wirkende Ursache ist es, sofern, wenn nun einmal diese Scheinwelt des Mannigfaltigen erscheint, sie durch seine Māyā so erscheint, wie sie erscheint. Nur wenn diese Zusammenhänge klar geworden sind, kommt man aus dem scheinbaren Wirrwarr von niederer und höherer Vidyā heraus, der in den ersten Adhyāya's seiner Sūtra-Erklärung schier hoffnungslos zu herrschen scheint. Es ist mit nichts Anbequemung oder Inkonsequenz, wenn er gradezu wie Bādarāyana selber als Definition des Brahman die Worte aufnimmt: 'Das, woraus die Welt Anfang, Bestand, Vergang hat.' Es ist ebensowenig Inkonsequenz, wenn er sich leidenschaftlich gegen die Materialisten oder Naturalisten wendet, und wenn er den kosmologischen und den fysiko-theologischen Gottesbeweis führt. Alles dieses wäre aber in der Tat völlig sinnlos, wenn

sein Brahman selber indifferent wäre gegen Īvara, wenn seine Mystik ohne die 'Note' wäre, von der wir gesprochen haben. Denn dann müßte ihm Entstand und Bestand, Sinn oder Unsinn der Welt völlig gleichgültig sein. Ja, je größer ihr Unsinn wäre, um so besser wäre es dann. Hat man aber das Verhältnis richtig verstanden, so werden grade die großen Eingangs-abschnitte seines Hauptwerkes licht und 'konsequent'. Er kann nun für das Brahman alle die Werte in Anspruch nehmen, die der Theist meint, wenn er seinen Gott als einigen Grund der Welt, als allmächtig, allweise, allwissend, allgerecht beschreibt. Und indem Śankara so tut, kann er sich, wie er zugleich tut, zeitweise mit Recht ganz neutral verhalten gegen die Unterscheidung von höherem und niederem Wissen.

12. Śankara glaubt, nichts anderes vorzutragen als die Lehre und die Mystik der alten Upanishad-Weisheit. Schon in dieser hatte sich ein bedeutsamer Wandel am Brahman vollzogen. Das alte Brahman, diese ganz irrationale, indefinible Zaubergröße, der 'Yaksha', wurde erfahren als Ātman-Wesen, als 'Geist'. Auch ātman ist āścaryam, ist Wundergröße, aber viel klarer und lichter als jene, und dem rational Durchdringlichen sich nähernd. Ātman ist 'eigenklar, Bewußtsein, Erkenntnis', und wennschon wir uns hüten müssen, diese Bezeichnungen ihres mystischen Charakters, den sie immer behalten, zu berauben, und unter ihnen die nüchtern psychologischen Größen zu verstehen, die diese Namen in der profanen Sphäre tragen, so ist doch kein Zweifel, daß sie weit abliegen von dem Urbereiche der alten Zauber- und

kosmogonischen Märchen- und Mythenwelt und ihrer Stimmungen. Aber dieses Eintauchen des lichten Ātman in das Brahmanwesen erklärt allein noch nicht den Brahman-begriff des Śāṅkara. Es ist klar, daß bei ihm in Brahman noch etwas anderes eingegangen und in ihm untergegangen ist, nicht ohne ihm seine besondere Note zurückzulassen — das ist eben der Īśvara-begriff. Das zeigt schon der Umstand, daß Śāṅkara für sein Brahman den Namen gern gebraucht, der weder auf das alte Brahman noch auf den alten Ātman passen würde: Parameśvara, 'der höchste Herr', derselbe Name, mit dem in Indien allgemein Gott bezeichnet und verehrt wird. Das alte Brahman ist ernstlich ein 'Gott' geworden, ein mystischer Gott zwar, aber ein solcher, der nicht in reinem Gegensatze steht zu dem, was sonst Gott heißt, sondern der von diesem zugleich der mystische Superlativ ist. Das beweisen auch die bekanntnisartigen feierlichen Formulierungen, die Śāṅkara an den besonders eindrücklichen Stellen gern wählt, die wie liturgische Formeln hinausgehen, und in denen nicht der spitzfindige Dialektiker redet, sondern in denen das volle Brahmangefühl der mystischen Erfahrung selber sich ausschwingt:

'Das seiner Natur nach ewige, reine, weise und freie, allwissende und mit Allmacht ausgestattete Wesen' (S. V. 1, 1, 1).

'Sie lehren ihn als das ewige, allwissende, allgegenwärtige ewig, bedürfnislose, ewig reine, weise, freie Wesen, als die Erkenntnis, die Wonne, das Brahman' (S. V. 1, 1, 4).

'Das absolut reale, allerhabene, ewige, wie der Äther alldurchdringende, von aller Veränderung freie, allgenügsame, unteilbare, sich selbst als Licht dienende Sein' (S. V. 1, 15, 4).

‘Der mit sich selbst identische, eine, allerhöchste, ewige Geist’
(S. V. 1, 1, 4).

‘Der ewige, reine Gott’ (S. V. 1, 1, 5).

‘Der ewig vollkommene höchste Gott’ (S. V. 1, 1, 20).

13. Diese Bestimmungen, die Śāṅkara seinem ‘bestimmungslosen Brahman’ gibt, wenn er seinem religiösen Gefühle über seine bloße Scholastik hinaus weiteren Spielraum gibt und dadurch zu erkennen gibt, was er eigentlich meint, geben dem scheinbar so frostigen, abstrakten, leeren ‘Rein Seienden’ erst inneren Gehalt. Und hier ist das Brahman dann nicht sehr weit entfernt von denjenigen theistischen Bestimmungen, die einerseits Ernst machen mit der auch für den Theismus unentbehrlichen Absolutheitsspekulation und die anderseits versuchen, den ‘Gott’ nach Möglichkeit zu befreien von vermenschlichenden und verendlichenden Zügen. Ein solches Brahman ist kein reiner Gegensatz zum Deus, sondern ist selber ein sublimierter, ein mystifizierter, ein übersteigerter Deus. Das wird durch einen Vergleich noch deutlicher. Das Brahman Śāṅkara’s — und zwar grade das ‘höhere Brahman’ — hat nämlich eine auffallende Ähnlichkeit mit der theistischen Spekulation unserer westlichen Scholastik. Auch der Gott der Thomas ist bestimmt als und durch das Esse, und das Esse purum et simplex. Gott ist esse, und esse ist seine essentia. Auch er fällt mit nichts anderem unter ein gleiches genus, ja er fällt überhaupt nicht unter ein genus. Er ist sein genus. Auch bei ihm gibt es keinen Unterschied zwischen Allgemein- und Einzelwesen. Und auch in ihm gibt es keinen

‘Unterschied’: er ist simpliciter simplex, ist streng nirviśesha wie das Brahman, und nirguna, denn er ist rein Wesen nur, ohne den Unterschied von Accidenzen (guna’s). Und alle Unterscheidung und Mannigfaltigkeit besteht auch an ihm nur ‘nomine’ und ‘a parte intellectus nostri’. Gottes Intelligere ist identisch mit seinem esse, wie beim Brahman. Und auch in Gott ist eigentlich der Gegensatz zwischen erkennendem Objekt und erkanntem Objekt aufgehoben. Denn Gott erkennt sich selbst nicht durch Repräsentation seiner selbst, sondern unmittelbar durch sein Wesen selbst. Die Motive für solche Aussagen sind aber nicht ein ‘der Scholastik zugrunde liegender eigentlich unpersönlicher Gottesbegriff’, sondern sie sind der theologisch notwendige Versuch, Wesen und Urwesen ‘absolut’ zu denken, im Unterschiede von abhängigem und bedingtem Sein. Denn was wie Gott Grund sein soll einer geordneten Mannigfaltigkeit, muß selber eines sein. Was Grund sein soll von Mannigfaltigkeit überhaupt, darf nicht selber in sich Mannigfaltigkeit sein. Was alle Bestimmungen erst ermöglichen soll, darf nicht selber unter Bestimmungen beschlossen sein ¹⁾).

14. Das wahre Verhältnis ist bei Śankara so, wie er es selber oft genug beschreibt. Die ‘zwei Brahman’, das höhere und das niedere, unterscheiden sich nicht eigentlich so, daß das zweite etwas ganz anderes wäre als das erste,

¹⁾ Zugleich ist bei beiden ersichtlich, daß diese Absolutheitsspekulation die rationale ‘Schematisierung’ ist dessen, was ich das numinose ‘Ganz andere’ nenne. Śankara hat hierfür zwei deutliche Termini: Das Brihadvam (die ‘majestas’ des Brahman) und die ‘Tiefe ohne Maß’ des Brahman (atigambhīra. Vgl. S. V. 2, 1, 31.)

nämlich etwa der niedere Demiurg, der mit der Scheinwelt zugleich ständig entsteht und vergeht, sondern so, daß ein und dasselbe Urwesen das eine Mal aufgefaßt wird als Objekt des samyag-darśanam, das andere Mal aber als Objekt von upāsanā, das heißt als Objekt personaler Verehrung. Diese Verehrung bezieht sich nicht auf ein anderes Objekt als das samyag-darśanam, sondern auf dasselbe; nur seine Auffassung ist eine andere, nämlich die 'niedere'. Zugleich aber ist zu bemerken, daß der 'höchste Herr', der das eine Objekt beider Beziehungsmöglichkeiten ist, an unzähligen Stellen so sehr schillert, daß man nicht anzugeben weiß, ob das höhere oder das niedere Brahman gemeint ist. Und diese Undeutlichkeit ist gradezu eine geflissentliche. Denn nichts von der Würde des weltgestaltenden und regierenden Gottes soll dem ewigen Brahman verloren gehen. Es selber soll das noch viel höhere sein, aber so, daß alles, was dem niederen zukommt, in ihm 'aufgehoben' ist. Und das Wort 'Aufheben' hat hier seinen doppelten Sinn: aufheben als beseitigen und aufheben als bewahren.

15. Zu Gītā 10, 10 sagt Śāṅkara:

Durch solche Erkenntnis-Übung in Gestalt des samyag-darśanam erreichen sie mich, den Ātman-seienden höchsten Herrn.

Fühlt man nicht, daß dieser Ausdruck eigentümlich satter und voller ist, als wenn er, wie er sonst oft tut, von Erreichung des Brahman als des sat oder als des sad-ātman redet? Man vergleiche auch Śāṅkara's Auslegung zu Mund. 3, 1, 1. Der Erleuchtete findet hier den Höchst-Ātman (das Brahman) frei von der Bindung an Samsāra, unberührt von

Hunger, Durst, Kummer, Unwissen, Verfall und Tod und Herr über das ganze Universum, und er sinnt so:

Ich bin dieser (Höchst-)Ātman, der eine und selbe in allem, und nicht bin ich (wie ich bisher wähnte) der eingebildete ātman, der eingeschlossen ist unter die Einschränkungen, die das Unwissen schafft. Dieses All ist mein, des Herrn des All.

Im folgenden Verse redet der Text der Upanishad deutlich von einem Herrn und Schöpfer, der noch über das Brahman hinaus sich erheben soll. Er nennt ihn brahmayoni, 'den Ursprung des Brahman selbst'. Śankara kann dieses nicht zulassen und hilft sich, wie er kann. Aber uneingeschränkt läßt er das All-Schöpfersein des Brahman und er fährt fort:

Wenn er das Brahman so schaut, dann, frei von Kummer, erreicht er jene höchste Gleichheit, die die Identität mit dem Brahman selbst ist.

Und die Seligkeit dieses Gefühles ist durchzogen von dem Gefühle: Herr und Schöpfer des All.

16. Was nun in dem Gemüte dessen vorgeht, der dieses Īśvara-gesättigte Brahman wird, könnte nur der sagen, der es selber erlebt. Vielmehr auch dieser könnte es nicht 'sagen', aber er würde es ohne Wort wissen, und er würde auch wissen, worin der Unterschied liegt zwischen einem brahma-nirvāna, dessen Brahman sich über einem Īśvara wölbt, und einem solchen, wo das letztere nicht der Fall ist. Im Unterschiede von dem uralten, dunklen Brahman, das sich eben der Zauberwelt des alten Opferkultes entwand, würde ein solches brahma-nirvāna zunächst das in sich tragen, was dem Brahman später selber beständig

beigelegt wird: lichte Klarheit, Vollerwachtheit, Eigenlicht. Aber diese Momente hätte es schon dadurch in sich, daß es nicht nur Brahman sondern auch schon und lange schon ātman ist. Hierüber hinaus aber wird der, der es in Śankara's Weise erfährt, noch etwas in sich wissen und an sich tragen und in seiner Haltung auch seine Umgebung fühlen lassen; und dieses etwas fühlt man in der Tat, wenn man echten Typen derer begegnet, die einen grüßen mit dem Gruße: 'Brahmāsmi': nämlich feierliche Würde und seltsam feinen Adel. Nicht nur Vollberuhigtheit und Gehaltenheit in Gebärde und Wort, Miene und Ausdruck, sondern feine Hoheit, fast könnte man sagen Vornehmheit. Diese Mystik ist nicht nur licht, sie ist auch hoheitsvoll. Das versteht sich aber noch nicht aus Brahman und Ātman, aus reinem Sein, reinem Bewußtsein, absolutem caitanya und jñāna. Wohl aber versteht es sich, wenn das hier erfahrene Brahman einen Parameśvara in sich aufgenommen hat, einen 'höchsten Herrn'.

17. Wir sagten, daß zwischen Brahman und Parameśvara ein gleitendes und übergehendes Verhältnis bestehe, und daß der Gegensatz zwischen dem höheren und dem niederen Brahman ein unsicher definiertes sei, während das Verhältnis zwischen der Beziehung durch jñāna und durch upāsanā Śankara's Meinung klarer und präziser zum Ausdrucke bringen. Die Erörterung des letzteren Verhältnisses hilft uns zugleich, den Charakter der Mystik Śankara's bestimmter abzugrenzen gegen noch einen Typus von Mystik, der jener wieder in den Formeln nahe genug kommt, und

der doch sicherlich wesentlich anders gestimmt ist als der Śankara's. Dieser andere Typus ist auch eine Form von 'Advaita', aber ein Advaita, das von dem Śankara's stimmungsmäßig und erlebnismäßig bestimmt verschieden ist. Es ist dasjenige Advaita, das z. B. dem Vishnu-purāna und den Bhakti-sūtra's des Śāṇḍilya zugrunde liegt und das ein wesentlich anderes Verhältnis von Bhakti zu Jñāna hat als das der Schüler Śankara's, der Śāṇḍilya's. Wir wollen versuchen, diese Unterschiede anschaulich zu machen.

Bei einem Śāṇḍilya sind zwei Zustände wohl unterscheidbar, der Zustand des Samādhi und der Zustand des gewöhnlichen Bewußtseins. Im Samādhi 'realisiert' der Jīvanmukta seinen moksha. Hier ist er wirklich Brahman. Die Welt der Verschiedenheit verschwindet seinem Blick, Brahman ist ihm hier in erlebter Weise ein und alles, und er selber ist Brahman. Kehrt er dann aus Samādhi zurück ins Alltagsbewußtsein, so bleibt ihm zwar die Erkenntnis, daß Brahman allein ist und daß er selber Brahman ist, aber sie ist dann nur Erkenntnis, nicht gefühltes Erlebnis. Die falsche Vielheitschau stellt sich ihm jetzt wieder her. Trotz seines besseren Wissens, daß alles nur das Eine ist, schaut er doch wieder Vielheit. Es ist mit ihm wie mit einem Timira-kranken, der zwei Monde schaut, obgleich er weiß, daß nur ein Mond ist. Die falsche Anschauung 'dauert noch an infolge seines Karman, das sich noch auswirken muß'. Gleichwohl stört ihn solch Blendwerk seines Schauens nicht in seiner Gewißheit, daß trotz des Scheines Brahman allein ist, ohne Zweites, und daß der Schein nur Schein ist, auch wenn er ihn zur Zeit anschaulich noch nicht überwindet. In diesem

Zustande nun ist ihm das Brahman, wenn er an dasselbe denkt, ein Gegenstand feierlicher höchster Ehrfurcht. Und solche Ehrfurcht hat Verwandtschaft mit der Ehrfurcht, mit der sonst ein Mensch an Gott denkt. Aber gleichwohl ist sein Zustand dann nicht etwa der der Bhakti. Er wird auch in diesem Zustande nicht zurückkehren zur Upāsānā, zur Verehrung des persönlichen Īśvara, wird nicht daran denken, sich betend oder durch Opfer, Ritual und sonstige karmāni auf Gott zu beziehen. 'We are above it' — sagte mir ein Śāṅkara in voller Überzeugung. Werk, Gebet und Upāsānā sind abgetan, und damit alle persönliche Beziehung zum transzendenten Objekt, sobald einmal die 'Erkenntnis' eingetreten ist. Und es gibt für einen Śāṅkara keinen Übergang von Bhakti zu Erkenntnis oder gar zu Samādhi. Das Einssein mit Brahman, oder richtiger das Brahman-Sein liegt für den Śāṅkara nicht in der Verlängerung der 'gläubigen' Hingabe an den persönlichen Īśvara.

Grade das letztere nun ist der Fall bei dem genannten zweiten Typus von Advaita. Hierfür ist das Beispiel des Prahlāda, das sich im Vishnu-purāṇa findet, lehrreich. Prahlāda, von seinem ungläubigen Vater wegen seines Glaubens an Vishnu auf die Tiefe des Meeres versenkt, hält treu fest an seinem Glauben und herzlichen Vertrauen zu Vishnu, richtet auf ihn unverwandt den Sinn und bringt ihm täglichen Lobpreis. Diese Erhebung seines Gemütes zum Herrn, diese upāsānā geht nun in merklich gleitendem Übergange über in das mystische Erlebnis:

Beugung, Anbetung, Ehre sei Ihm	} Upāsanā, Bhakti
Wieder und wieder, Vishnu dem Herrn.	
Von Ihm und zu Ihm ist, was da lebt,	
Er weset alles, fasset, was webt.	} Übergang
Räume und Zeiten fasset sein Sein.	
Ich auch bin Er, und alles ist mein.	
Alles bin ich, das All ist in mir,	} Samyag- darśanam
Ewig, ohn' Ende bin ich für und für.	
Und als des höchsten Geistes Gezelt	
Heiße ich Brahman, Höchstgeist der Welt,	
Der End' und Anfang und alles enthält ¹⁾ .	

So fühlt er sich als Acyuta, entwirrt sich selbst und kennt sich als Ihn selbst:

Unendlich bin ich, wandellos,
Bin selber jetzt das höchste Selbst.

Man sieht, hier geht die mystische Erfahrung aus von einem Akte starker Bhakti. Der persönliche, geliebte und vertraute Herr erweitert sich sodann (ohne dabei die Momente des Herr-wesens zu verlieren) zum mystischen Allwesen, das das eine Wesen ist. Und nun gleiten Objekt und Subjekt ineinander, und der Erfahrende 'ist') selber dieser allseiende Herr. Und ganz ebenso gleitet hernach (Seite 51) diese mystische Erfahrung zurück in die schlichte Bhakti, und Vishnu erscheint dann in himmlischer Gestalt persönlich als der gütige Erbarmer zu persönlicher Zwiesprach mit Prahlāda.

Dieser persönliche Verkehr aber ist zweifellos hier nicht ein niederes, weniger Wertvolles, das entbehrt werden könnte oder verschwinden müßte, sondern ein dem mystischen

¹⁾ Vgl. R. Otto, *Vishnu-Nārāyana*, 2. Aufl., S. 50.

²⁾ im Sinne der 'mystischen Kopula'.

Verhältnis Gleichwertiges. Das Charakteristische dieses Gottes ist, daß er wechselnd der Seele gegenwärtig sein kann: als selig absorbierendes Allwesen und als persönliche Liebe und Freund der Seele. Wir haben hier etwas, das wir 'balanzierende Mystik' nennen müßten. Und zweifellos tun Śankara und Rāmānuja bei ihren Erklärungen des Vishnu-purāṇa dem Sinne des Textes gleichermaßen, sozusagen von links und von rechts her, Gewalt an: Jener, indem er dessen von Bhakti tief durchseelte Stimmung verkennt, dieser, indem er die mystische Tiefe dieser Bhakti verkennt.

18. Zugleich aber gibt uns das Beispiel des Prahlāda eine Warnung, mit Synkretismus oder inkonsequenter Mystik oder derlei bequemen Schlagworten tiefe Probleme religiöser Erfahrung nicht sowohl zu lösen, als vielmehr abzutun. Die Religiosität Śankara's ist nicht 'konsequenter' als die des Prahlāda. Vom Standpunkte Prahlāda's aus erscheint sie als 'einseitig' und zugleich an Erlebnis 'ärmer'. Prahlāda's Religiosität ist völlig 'konsequent' und in sich einheitlich. Sie ist eben ihrem Wesen nach 'polar'. Das aber ist nicht Inkonsequenz. Ein von Haus aus polares Wesen ist nicht 'inkonsequent', es ist grade sich selber konsequent, wenn es sich zwiefach betätigt. Ein Magnet, dem ich den einen Pol abbreche, stellt diesen an der Abbruchstelle sogleich wieder her. Und das ist grade seine Konsequenz.

19. Endlich und zum Schlusse — auch innerhalb der Bhakti-Mystik gibt es noch einmal wieder Besonderungen,

die zu scharfen Stimmungs-spannungen untereinander führen können. Das ist ersichtlich, wenn man etwa den Typus des Prahlāda (der dem des ruhig gesammelten Rāmānuja näher steht) vergleicht mit dem des Bengalen Caitanya. Bei diesem wird die Bhakti zum 'Prema', das heißt zu der heißen, in Form der Krishna-Erotik glühenden und durchaus erotisch gefärbten Liebesglut. Und durch die Glut des Liebesgefühles, das im Rausche die Grenzen des Individuums sprengt und die Einung sucht mit dem schmelzend Geliebten, wird hier der Zustand der Einigung erstrebt. Hier von ist Prahlāda deutlich verschieden. Bei ihm ist die Bhakti im Gegenteil das Stillwerden der Seele vor Gott, die gläubig-vertrauende Ergebenheit, die eher von Eckeharts Gelassenheit in Gott als von den schmelzenden Erregungszuständen des Prema etwas in sich und an sich hat. Nicht der glühende Eros oder die zärtliche Caritas, sondern der völlige Glaube als fiducia und das vertrauende, zugleich mono-ideisch werdende 'Sinnen' führt hier zum Sichverlieren und Einswerden mit ihm. Denn auch der 'Glaube' hat die Möglichkeit des Übergehens in Mystik¹⁾.

20. Zu allen oder fast allen genannten Formen indischer Mystik ließen sich auf christlichem Gebiete Analogien auffinden. Sie würden mit jenen zusammen beweisen, daß Mystik 'sich besondert'. Zugleich aber würde es dabei gelten, zu zeigen, wie trotz der 'Konvergenz der Typen'

¹⁾ Vgl. R. Otto, Aufsätze, das Numinose betreffend, zweite Auflage S. 76.

auch hier der innere 'Geist' sich unterscheidet und der andere Boden, über dem sich hier die Mystik wölbt, auch die mystischen Höchst-erfahrungen in einer Weise färbt, die christlicher, nicht indischer Art sind, und dadurch würden sie jenen Beweis um so vollkommener machen. — Den letzteren hinsichtlich der Mystik Eckart's und Śankara's zu führen ist nun Aufgabe des Abschnittes B.

B.
DIE UNTERSCHIEDE
ECKEHART GEGEN ŚANKARA

EINLEITUNG

1. Wir haben die Mystik Eckart's verglichen mit der großen Mystik Indiens und haben die überraschenden Züge formaler Ähnlichkeit oder Gleichheit herauszuarbeiten versucht und anerkannt, daß in solchen Ähnlichkeiten zugleich Ähnlichkeiten der menschlichen Seele im allgemeinen sich offenbaren, die hinausgreifen über die Schranken von Volk, Zeit, Rasse und Kultur. Aber wie ich anderswo gesagt habe: mit dem Aufweis solcher Ähnlichkeiten erschöpft sich die Aufgabe der Religionsvergleichung nicht, sondern nun beginnt erst ihr feineres Geschäft: nämlich im Rahmen der formalen Übereinstimmungen den besonderen Geist, das *numen loci*, aufzuweisen, der, bei Strukturgleichheiten, doch das Innere der Sache hüben und drüben sehr anders bestimmt. Dieser Gesichtspunkt ist wichtig für das Vergleichen nicht nur hinsichtlich der Mystik sondern hinsichtlich der hohen Formen der Religion überhaupt. Auch außerhalb der Mystik überraschen uns die 'Konvergenzen der Typen' ¹⁾, die das fast Identische an verschiedenstem Orte zu erzeugen scheinen und auch zur christlichen Gnadenlehre die verblüffendsten Analogien hervorbringen. Aber auch hier ist, wenn man ins Innere zu dringen weiß, dann doch der 'Geist' und damit das Wesen der Sache nicht dasselbe. Christus ist nicht 'im Grunde dasselbe', wie Krishna oder wie der Heiland Amida der großen Chino-japanischen

¹⁾ Vgl. R. Otto, *Vischnu Nārāyana*, 2. Aufl. S. 202.

Buddha-Schulen. Ebenso wenig aber ist Mystik 'im Grunde dasselbe' in Ost und West. Und christliche Mystik ist nicht indische, sondern wahrt ihren Sondercharakter, der sich deutlich aus dem Grunde erklärt, über dem sie sich wölbt.

2. Brahman, hoch über dem persönlichen Gott; der persönliche Gott untergehend und verschwindend im überpersonalen Brahman; Seele und Brahman identisch; das Heil als Identität mit dem Brahman selber; und dieses bestimmt als das unqualifizierte, reine Sein und Geist, ohne Akzidenzen, ohne Verschiedenheit in sich; die Welt aber ermangelnd des eigentlichen Seins, schwebend in der Unbestimmbarkeit von Māyā und Avidyā — alles das hat Punkt für Punkt seine Parallelen in Eckart, bis zu erschreckender Übereinstimmung selbst der Termini: Die überpersönliche 'Gottheit', in die nie kein Unterschied gelugt hat, hoch über dem Gott der Person und der Personen; und 'Gott entwerdend' und verschwindend im überpersönlichen Göttlichen; und in ihm Seele und Gott das ununterschiedene einige Eins; und hierin das Heil; und die Welt und die Dinge schwebend in der Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des 'Kreatur-sein', das kein 'Sein' ist, sondern seiner ganz ermangelt, und das in sich selbst 'nichts' ist und nicht 'ist'. — Kann man sich im Ausdrücke näher kommen? Ist man sich nur im Ausdrücke nahe gekommen? Ist im Heil selber, wenn es doch beiderseits nichts anderes ist als Ent-ichung und Untergehen im schlechthin unqualifizierten einigen Göttlichen, noch ein Unterschied? Ist nicht beides eben die 'Mystik', die 'konsequente' Mystik, in der alle Unter-

schiede verschwinden, und die die eine und dieselbe ist, wo immer sie in der Menschheit auftauchen möge? Die Mystik, die mit ihren schemenhaften, abstrakten leeren Zielen des 'Rein Seienden', des 'Überseienden', des 'Nichts', des 'Unendlichen', mit ihrer theologia negativa zugleich das konkrete religiöse Erfahren verdünnt, verblassen macht, erstickt, vernebelt?

3. Wir teilen das Folgende, indem wir zunächst bei beiden Meistern die Mystik in sich selbst nehmen (A). Sodann das, womit sie sich erfüllt, oder gewisse Materien, für die sie die einfassende Form abgibt (B). Dem Ganzen lassen wir eine Vorbemerkung vorangehen.

VORBEMERKUNG

Man tadelt an Eckart, und gelegentlich wirft man es 'der Mystik' allgemein vor, daß bei ihm das volle, saftreiche, individuelle Leben der eigentlichen Religion, des personalen Glaubens, Liebens, Trauens, Fürchtens, des reich bewegten Gemüts- und Gewissenslebens zuletzt untergehe in blassen, grauen Abstraktionen, Entleerungen und leeren Identifikationen leer gewordener schemenhafter Wesenheiten: Eins werden mit dem Einen, mit dem Seienden, mit dem von allem Begriff und allem konkreten Gehalte Beraubten; Spiel mit Abstraktionen wie Endlich und Unendlich; Verklingen in der dünnen Luft metafysischer Formen, die reine Schemen sind; endlich gar das 'Nichts', das wenn es auch vielleicht nicht ganz als die verabsolutierte Null gesetzt wird, doch in starker Approximation auf sie steht und mindestens das völlig Bestimmungslose und damit Gehaltlose ist.

Solche Vorwürfe sind schon Mißverständnisse gegenüber den Erlebnisgehalten indischer Mystik, wie wir oben gesehen haben. Sie sind aber einfach ungeheuerlich in Beziehung auf Eckart. Daß dieser 'gotische' Mensch schlechthin, durchwogt und durchglutet von dem Drange eines mit ihm gleichzeitig aufbrechenden ungeheuren neuen Lebensschwunges und Gottgefühls, das in der 'Gotik' sich ausbreitet, in Luthers *De servo arbitrio* machtvoll brandet, in Bährs Frauenkirche und Bachs Orgeltraktaten seine letzten

Wellen schlägt, in und von 'Abstraktionen' lebte, ist sinnlos. Thomas, sein Lehrer, ist viel eher der abstrakte, der schematische, der formale trotz seines korrekteren Theismus. Dazu ist er im Vergleich zu Eckart der Rückwärts-gewandte: ernstlich bemüht, den Zirkel zu quadrieren und sein traditions- und autoritätgegebenes christliches Ideen-erbe zu amalgamieren mit dem auf so ganz anderem Boden gewachsenen, so ganz anderen Geist atmenden Rationalismus des aristotelischen Systemes. Er schließt, hinsichtlich der religiösen Gehalte seiner Spekulation, ab, er beginnt nicht neu. Jedenfalls regt sich in seiner Religiosität nichts von dem mächtigen Auftriebe der eben neu sich gebärenden Zeit. Eckart arbeitet zwar auch mit den Mitteln seiner und der bisherigen Scholastik. Und differenziert man seinen Gedankenstrom auf die Partikeln seiner einzelnen Formeln, statt diese auf ihren Tiefensinn zu integrieren, so gelingt es ganz wohl, ihn als echten Scholastiker zu erweisen. Aber dann sieht man den Strom nicht vor Wassertropfen! Mit gedanklichem Material, das er der Schule und den Schulen entrafte, baut er einen Gedankenbau, den man eher 'fantastisch' nennen könnte als abstrakt, und der in der Tat jene Momente an sich trägt, die Worringer in seinen 'Problemen der Gotik' neu entdeckt hat. 'Magisch' nennt Worringer diese Momente. Seltsam, befremdend jedenfalls sind sie, in eine neue unbekannte Gefühlswelt führend und neue ungewohnte Bewegungen im Gemüte weckend. Irrational sind sie, und in ihrer Irrationalität nur gesteigert durch den Kontrast der Strenge ihrer konstruktiven Elemente. Und so ist die weiselose Gottheit Eckarts, das aus sich rollende

Rad und der in sich fließende Fluß, der Gott, grünend und blühend in der Seelen Grund, selbst ein Abgrund aller Wunder, starrend von Paradoxien und härtestem Widerspruch, die doch alle aufgelöst und eingeschmolzen sind in die Einheit einer großen stillen Grundintuition, die doch zugleich in seinem Inneren glüht und wühlt wie Jahweh's Wort in Jeremia's Eingeweide.

Zitternd lebendig ist diese 'Mystik', ist ganz starke Vitalität und dadurch weit entfernt von 'Abstraktion'.

Zugleich ist sie damit auch weit hinaus über Śankara und die indische Mystik überhaupt. Mystik ist eben nicht einfach = Mystik. Sie ist verschieden nach seiten vieler Momente. Besonders zunächst nach seiten des Untergrundes, über dem sie sich jeweils wölbt. Denn nirgends schwebt 'Mystik' frei im Äther. Überall setzt sie auf auf einem gewachsenen Boden gegebener Religion, wölbt sich über diesem und über dieser; und so hoch sie sich wölbe, sie trägt bis zuletzt den besonderen Bodengeschmack und die Bodenfarbe ihres Bodens an sich. Sie mag enden im 'allgemeinen, weiselosen Sein', im 'Übersein', im 'Nichts' und in der 'Leere': solange sie noch Mystik bleibt und nicht Verrücktheit mit Methode ist, solange schmecken diese Nichtse, diese Übersein, diese Leeren noch, und schmecken verschieden.

So ist trotz großer formaler Gleichheiten das Innere Eckart's von dem Śankara's so verschieden wie der Boden Palästinas und des christkatholischen Deutschland des dreizehnten Jahrhunderts von dem Indiens. Und die Verschiedenheiten wollen wir jetzt zu verstehen suchen.

A. DIE LEBENDIGKEIT

ERSTES KAPITEL DYNAMISCHE MYSTIK

1. Śankara's Brahman ist sat, cit und caitanyam, ist Seiendes und Geist durch und durch, allem Materiellen, allem 'Dumpfen' ganz entgegengesetzt. Die hohe Geistigkeit wird niemand diesem Gottesbegriffe absprechen können. Aber den Unterschied gegen Eckart's Gottesbegriff fühlt man sofort, wenn man fragt: Ist dieses Brahman ein — 'lebendiger' Gott?

'Ich bin der lebendige Gott' — das ist mehr als ein 'lebender' Gott. Über dieses 'Lebendige' christlichen Gottesbegriffes habe ich anderswo ausführlicher gehandelt und muß darauf hier verweisen¹⁾. Es findet sich mit aller Kraft bei Eckart wieder und das fühlt man grade am deutlichsten, wenn man seinen Gottesbegriff dem des Śankara und des Indertums überhaupt vergleicht. Śankara's Gottesbegriff ist durchaus statisch; Eckarts Gottesbegriff ist durchaus dynamisch. Die ewige Ruhe seiner Gottheit, die auch er behauptet, hat einen anderen Sinn als den des ruhenden Sat. Sie ist sowohl Prinzip wie auch Abschluß einer ungeheueren inneren Bewegung, eines ewigen Prozesses in sich flutenden Lebens. Ein aus sich rollend Rad, ein in sich fließender Fluß: Bilder die für Śankara's Eines ganz unmöglich wären. Das Numen Eckart's ist causa sui, aber

¹⁾ Vgl. R. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend. S. 141.

dieses nicht in dem nur exklusiven Sinne, daß jede fremde causa von ihm ausgeschlossen sei, sondern in dem höchst positiven Sinne eines rastlosen Hervorbringens seiner selbst. In der Tat

..... der sich selbst erschuf
Von Ewigkeit in immer schaffendem Beruf.

Wenn Eckehart darauf dringt, daß man auch Gott lassen, auch über Gott steigen müsse, und daß Gott entwird und eingeht in die weiselose Gottheit, so könnte es scheinen als ob das Hervorgehen Gottes und der Welt mit Gott, eine unselige reine Anomalie, ein nur wieder gutzumachendes Verhängnis sei, ein reiner und voller Widersinn ohne positiven Eigensinn und Eigenbedeutung, wie das in der Tat bei Śankara der Fall ist. Aber Gott ist das aus sich rollende Rad, das, rollend im Umschwung, nicht im Rückschwung, seine erste Lage wieder erreicht. Und daß es so vom Ausgehen zum Wiedereingehen umschwingt, hat tiefen Sinn. Gott, den Eckart mit Aristoteles den ersten Beweger nennt, ist in sich selbst ungeheure Lebensbewegung. Aus der ungeschiedenen Einheit tritt er in die Mannigfaltigkeit der Person, des personalen Lebens und der 'Personen', in der 'das Wort' und damit die Mannigfaltigkeit 'der Welt' mit beschlossen ist. Und aus dieser tritt er zurück in die ewige Ureinheit. 'Der Fluß mündet in sich selbst'. So ist Gott Prinzip und Ergebnis seiner selbst zugleich. Und indem er ewig aus und in sich tritt, wird nicht ein Fehler an ihm korrigiert, sondern sein Leben lebt sich dar 'sunder Warumbe', aber durch solchen 'Prozeß' ewig zu seiner eigenen Lebensfülle kommend. Was Aus-

weg war, wird Ende, aber bereichert durch die Mitte. Und zugleich ist ewige Ruhe lebendige Bewegung, und lebendige Bewegung ist das ewige Ruhen selbst. Hier ist noch ganz anders und sinnvoller Gott eingeschlossen und aufgehoben in Gottheit, als Īsvara in Brahman bei Śankara:

Jā, Got selber ruowet niht dā, dā er ist der erste begin. Mēr: er ruowet dā, dā er ist ein ende und ein rasten alles wescas. Niht, daz diz wesen dā ze nihte werde: mēr, ez wirt dā vollebrāht nāch siner höchsten vollekommenheit. (Pf. 238, 23.)

Verdeutlichen wir uns das noch näher.

2. Ein lebendiger 'Prozeß', nicht ein statisches Sein ist dieser Gott. 'Das Eine ist quillend, sonder allen Ursprung' (Bü. 2, 73). 'Prozeß' sagt man dafür wohl, aber nur weil ein besseres Wort fehlt. Denn alles nur 'Prozeß'-hafte fehlt diesem Prozesse grade. Prozeß ist Naturvorgang. Dieser Prozeß aber ist kein 'Vorgang', sondern Tätigkeit, machtvolles Sichselbstsetzen, Aus- und Eingebären, nicht im Zwange von Gesetzen oder dumpfen Werdetrieben sondern in der Schöpferkraft und Freiheit erhabener Wunderakte. Die Mittel, mit denen Eckart sie beschreibt, rafft er auf aus seiner Tradition, aus der Personenspekulation der Trinitätslehre, aus dem Unterschiede von persona, substantia, natura, von deitas und deus, die alle bekannte und geläufige Dinge waren. Aber was macht er aus diesen Dingen! Welch ein seltsames Gott-Drama baut er aus ihnen auf! Wie 'fantastisch', 'magisch', 'gotisch', wunderbar glühen diese scholastischen Schlacken auf, wenn seine Zauberrute sie berührt! Hat je ein Scholastiker trotz der Gleichheit der Termini vor ihm einen solchen Gott-Roman gedichtet! —

Scholastisch-abstrus sind alle diese Gott-aussagen als Dogmen, besonders wenn man versucht, sie auf die Schnur zu ziehen und System aus ihnen zu machen. Aber wie geheimnis-kräftig sind sie, wenn man sie nicht als Schulsätze, sondern hingeschleudert in den staunenden Kreis seiner Predigt-hörer nimmt. Und wie wecken sie Ahndung und Echo im eigenen Innern, wenn man der Schulzusammenhänge ver-gißt und aus ihnen allen die Intuition des Meisters selber zu sich reden läßt, die solcher Scholastik spottet. Auf jeden Fall: wie dynamisch-lebendig ist das Transzendente, das hier erfüllt worden ist! Selbst in seinen lateinischen Schriften, die doch viel ruhiger sind als die Predigten und die Trak-tate, kann er über dieses göttliche Esse sagen (560):

‘Sum qui sum’. Hic notandum est, quod repetitio (quod bis ait ‘sum, qui sum’) indicat ipsius esse in se ipsum et super se ipsum conversionem et in se ipso mansionem et fixationem. (Der Fluß und der Stillstand.) Adhuc etiam quandam bullitionem sive perfusionem sui in se, fervens et in se ipso se ipsum liquescens et bulliens (ein vor Leben innerlich kochender Gott!), lux in luce se totum se toto penetrans. Propter hoc Joh. I dicitur: in ipso erat vita. Vita enim quandam dicit exscaturationem, quā res in se ipsā intumescens se profundit primo in se toto quodlibet sui in quolibet sui, antequam se effundit et ebullit extra (560).

Oder Lehm., S. 217:

Es muß ein gar kraftvolles Leben sein, in dem tote Dinge lebendig werden, in dem selbst der Tod ein Leben wird. Gott, dem stirbt nichts. Alle Dinge werden lebendig in ihm (Pf. 263, 35 und das ganze Stück LXXXII bei Pf.).

Oder gar:

Gleicherweise wie, wenn einer ein Roß läßt laufen auf grüner Heide, wo es ganz eben und gleich ist, es des Rosses Natur

wäre, daß es sich zumal ausgösse mit all seiner Kraft mit Springen auf der Heiden, und das ihm lustig wäre und wäre seine Natur: also ist es Gotte lustig und vergnüglich, wo er Gleichheit findet, seine Natur und Wesen da allzumal auszugießen in die Gleichheit (Pf. 311, 20).

3. 'Esse est Deus' — sagt Eckart. Und Er verleiht das Sein. Das klingt 'abstrakt'. Aber es ist leicht ersichtlich, daß dieses Esse bei Eckart eintritt in den Rahmen der uralten biblischen Begriffe, *chajjim*, ζωή, *vita*, *vivificatio*, Leben und Lebenspendung, und von diesen Begriffen zugleich ihr Besonderes, eben ihre 'Vitalität' erhält. Alles, was dem Esse Eckarts charakteristisch ist, ist schon der biblischen ζωή charakteristisch: der Doppelsinn, der Heilssinn, die Identität, die *participatio realis*, die 'Mystik' und die vermeintliche Gefahr des 'Pantheismus', die Gefahr der Vermengung des Schöpfers mit dem Geschöpf. Leben im gemeinen Sinne ist allgemeines Prädikat lebendiger Kreatur, das es schöpfungsmäßig besitzt. Aber 'das Leben' hat die Kreatur nicht. Und was die Kreatur hat und ist 'in se', wie Eckart sagen würde, das ist nicht 'das' Leben, das wahre Leben; das ist vielmehr *bāsār*, Fleisch, d. h. eher Tod und Ohnmacht als 'Leben'. 'Das' Leben hat nur der 'lebendige' Gott. Und er 'ist' das Leben selbst. Dies Leben aber ist das 'Heil', ist 'Licht' und 'Wahrheit' und *ruach* = *pneuma*, ist das Überschwengliche selbst. Gott aber verleiht das Leben mit seinem 'Geiste'. Und diese *participatio*, dieses Anteilgewinnen am Gott-Geiste und am 'Leben' ist Anteilhaben am Göttlichen selbst. Das ist der unbezweifelbare Sinn aller Schriftlehre vom 'Geist', und auch des kirchlichen Be-

kenntnisses: *credo in spiritum sanctum, dominum, vivificantem*. Und wenn Eckart über die halbierte participatio-Lehre des Thomas zurückgreift zu deren altem platonischen Sinne und eine reale Anteilhabe am Esse selber lehrt, so folgt er nur der Lehre des Petrus Lombardus und des Paulus, nach denen das 'neugeschenkte Leben' aus dem Geiste nichts anderes ist als eben der Gottgeist selber.

4. Weil aber dieses Esse in Wahrheit das ewige 'vivere' ist, eben daher seine Vitalität, seine sprühende Lebendigkeit, seine Erregtheit und Bewegtheit:

Von dem wird Gott erfreuet, ja durchfreuet: denn dann bleibt nichts in seinem Grunde, das nicht 'durchküzelt' wird von Freude (Pf. 139, 10).

Oder:

In dieser Kraft glimmt und brennt Gott ohn Unterlaß mit all seinem Reichtum, all seiner Süßigkeit, all seiner Wonne (L., S. 175).

Und besonders sein Charakter als Wirken und Wirksamkeit:

Er liebt um seiner selbst willen (sunder warumbe). Das heißt: er liebt um der Liebe willen, und schafft um des Schaffens willen. Und deshalb liebt und schafft er ohne Unterlaß. Tat ist seine Natur, sein Wesen, sein Leben, seine Seligkeit (Bü. 2, 86).

So zeigt es sich auch an dem zum 'Leben', zum 'Sein', zu 'Gott' gewordenen Menschen. Ein solcher Mensch wird 'wesenhaft', und damit 'wirklich': das heißt bei Eckart mehr, als daß er das *satyasya satyam*, das *ὄντως ὄν*, das wirklich wirkliche Sein im Sinne der wahrhaften Realität erreiche. Es heißt, was es bei Śāṅkara garnicht heißt und nicht heißen kann, weil dieser den 'Lebendigen' nicht kennt,

daß ein Mensch zugleich 'wirklich' als wirkender werde. Stillegung aller karmāni, aller Werke und aller Willensakte, das ist das Ziel bei Śankara: Quietismus, tyāga, Aufgabe des Willens und Wirkens selbst, Verlassen des üblen wie des guten Werkes, denn beide Arten Werke 'binden', binden an die Welt des Wanderns. Das wahrhaft Seiende 'wirkt' nicht. — Man könnte hierzu zwar aus Eckart die erstaunlichsten Parallelstellen aufsuchen und ihn zum Quietisten machen. Man könnte dann Gegenstellen ausfindig machen, die ihn als den eifrigsten Aktualisten zeigen. Man könnte ihn auf diese Weise einer hoffnungslosen Verwirrung zeihen. Aber man hätte von der tiefen Einheit seiner Grundintuition keine Ahnung. Denn diese ist weder mystischer Quietismus noch profaner Aktualismus, sondern die Identität von tiefster Einheit und bewegtester Vielheit, darum von tiefster Ruhe und lebendigster Bewegtheit, darum von völliger 'Gelassenheit' und doch stärkster Willensbefreiung und -spannung. — Die soeben gebrauchten Termini sind wohlerrwogen. Was sie bezeichnen, ist ein dreifach gestaffeltes. Und die drei Staffeln hängen genau zusammen.

5. Hier ist der Ort, auf einen Wesensunterschied zwischen Śankara's und Eckart's Mystik hinzuweisen, der formal erscheint, aber der aus dem verschiedenen Inhalte ihres Besitzstandes hervorgeht. Beide suchen und schauen die Einheit und das Ewig-eine im Gegensatze zur Vielheit. Das Verhältnis vom Einen zum Vielen aber ist bei Śankara das des strengsten Ausschlusses, hingegen bei Eckart

das lebendigster Polarität. Śankara ist — in seiner parā vidyā — strengster Monist, aber grade nicht 'Identitäts-filosof' hinsichtlich des Einen und Vielen. Eckart aber ist es durchaus, zunächst hinsichtlich der Gott-Momente selbst. Eines und dasselbe, das die ewig ruhende Gottheit ist, eben das ist auch das aus sich rollende Rad, Stillstand und Fluß zugleich. Eines und dasselbe, das die weiselose, wüste Gottheit ist, in die nie kam Unterschied, eben das ist auch Vater, Sohn und Geist. Eines und dasselbe, das als ewig ruhende Einheit 'sunder Warumbe' stille ist und ohne Werk, eben das ist das Sein und Leben verleihende, wirkend ohne Unterlaß:

Denn dieser Grund ist eine einheitliche Stille, die in sich unbeweglich ist. Und doch werden von dieser Unbeweglichkeit alle Dinge bewegt und empfangen Leben alle, die übersinnlich leben, eingezogen in sich selbst (L., S. 260).

Und das eine ist ihm so notwendig wie das andere. Diese Diastole des Ureinen in die Vielheit seiner Momente und die Systole der Vielheit der Momente zurück in die ewige ruhende Einheit ist der ewige Lebensvorgang der Gottheit selbst:

Dô der Vater gebar alle creatures, dô gebar er mich. Und ich flôz ûz mit allen creatures unde bleip doch inne in dem Vater. Grade so wie dies Wort, das ich jetzt ausspreche. Zunächst: es entspringt in mir. Sodann ruhe ich auf dem Bilde (hege die Vorstellung ruhig betrachtend im Gemüte). Drittens spreche ich es aus und ihr empfangt es alle: dennoch bleibt es auch dann (als Gedanke) in mir. Also bin auch ich immer im Vater geblieben (Pf. 285, 20).

Ausgang ist Innebleiben:

Jemehr Gott ist in allen Dingen, desto mehr ist er außer den Dingen. Jemehr er darinnen ist, jemehr ist er draußen.

Aber noch mehr: Ausgang ist Eingang.

In principio bedeutet soviel wie den Anfang alles Seins. Es ist aber zugleich das Ziel alles Seins. Denn der erste Beginn ist um des letzten Zieles willen da. Ja, Gott selbst ruht nicht da, wo er der erste Beginn ist, sondern er ruht da, wo er ein Ziel und Rasten alles Seins ist (L., 232).

Und dieses ist keine bloße 'lilā', kein Spiel der Gottheit, sondern ein sinn- und lebensvoller Umschwung des Göttlichen in sich selbst, in dem es den Reichtum seines eigenen inneren Lebens hat und bewährt. Die ruhende Einheit ist die Potenz der Selbstentfaltung, und zugleich das Ziel derselben, durch deren Zurücknahme in sich selbst es das ewig reiche in sich ist. — Dives per se.

Und dasselbe gilt auch zwischen Gott und Welt. Die Schöpfung und Seinsverleihung an die Kreatur ist gleichfalls keine Störung der ewigen Einheit, kein Widersinn, der einfach rückgängig zu machen wäre:

Wenn ich wieder komme in Gott, so ist mein Durchbrechen viel edler denn mein Ausfluß (Pf. 181, 13).

Sondern für Gott ist Schöpfung und Kreatur so nötig wie für die Kreatur Gott. Erst im Sein der Kreatur ist Gott selber zu seinem eigenen Zweck und Ziel gekommen. Das heißt: nur als der ewig und rastlos schaffende ist Gott selber Gott. Denn nur so ist er ein 'lebendiger' Gott. Und das ist der christliche Gott, der nicht wie der Gott der Antike der sich selbst genügende, in sich selber selige ist, sondern der sein 'Reich' bauen will, nicht zu seiner 'Selbstverwirklichung', aber zur Verwirklichung seines ewigen Heilsrates, ohne den er nicht der Gott des Heiles und des Glaubens wäre und durch dessen Verwirklichung er

erst der trismakarios ist. Grade Eckarts Gottesbegriff ist darum ein voluntaristischer Gottesbegriff. Denn diese voluntas ist der Wille als ewig wirkendes, als ganz dynamisches Prinzip, im Unterschiede gegen ein starres ruhendes Sein.

6. Und das bildet sich ab im Abbilde des Göttlichen, in der Seele und in ihrem Verhalten. In der Tat ist Eckart hier zunächst Lehrer eines großartigen 'Quietismus'. Heraus soll die Seele aus allen Objekten, sich lösen von allem Anhaften, verlieren alle Kreatur, eingehen in die Einheit aus der Mannigfaltigkeit, in die Stille aus aller Geschäftigkeit, in die Sammlung aus aller Unruhe, und wieder stehen in dem ewigen Urstand der Stille und Wüste der ewigen Gottheit, ohn Unterscheid, im ewigen Sabbat ihres unbewegten, einigen, gesammelten Gottwesens, wie sie es hatte vor aller Zeit, als sie noch stand 'in principio', in ratione ydeali, ja noch vor diesem, als sie noch beschlossen war in der stillen wüsten Gottheit selber ohne Unterschied und Gesondertheit. Aber grade, indem sie so von allen Werken kommt in völliger Eingabe und Gelassenheit, da wirkt sie das rechte innerliche Werk, ohne das alles äußere Wirken eitel ist; das eine, ganze, wahre, unzerteilte und unzerteilbare. Und wo dieses gewirkt wird im Seelengrunde, über Raum und Zeit, da bricht es aus im zeitlichen Wirken ohne Unterlaß, strömt aus 'sunder Warumbe', ohne Zwang, ohne Lohnsucht oder Nebenabsicht, im freien Ausfluß eines neuen, wahrhaft befreiten Willens, und kann sowenig ruhen, wie der wirkende Gott selber. Und so wird Eckart der Lobredner des tätigen starken Willens und der kraftvollen

Tat, eines Voluntarismus, der erst in Wahrheit diesen Namen verdient. Eben sein Quietismus, ist tätiges Wirkenwollen. Und darum stellt dieser Mystiker alle 'mystische' Praxis auf den Kopf: nicht die ruhende kontemplative Maria ist sein Ideal, sondern die tätige Martha. Denn grade die Martha mit ihrem Schaffen und Wirken beweist, daß sie das schon gefunden hat, was die Maria erst sucht und noch braucht: die tiefe unbewegte Ruhe im Zentrum, in unerschütterlicher Einheit und Sicherheit, die, tief unter dem Spiel der 'Kräfte' liegend, diesen grade die Kraft gibt und ihnen der Grund ist zu lebensfrischer rastloser Tat. Auch hier ist die Einheit die Vielheit selbst, und die Ruhe die ewige Bewegtheit, und die Systole die Diastole, und der Sabbat der Werktag selbst, und der Eingang der Ausgang, und die Abkehr die Zukehr, und die innerste heimlichste Sammlung des Gemütes die ungeheure Spannung des Willens in zusammengeballter Kraft. Das meinen die Worte:

Nicht als ob man seinem Innern entfliehen oder untreu werden sollte. Sondern grade in ihm und aus ihm soll man wirken lernen, so, daß man seine Innigkeit ausbrechen lasse in die Werk-tätigkeit und die Werk-tätigkeit hineinziehe in die Innigkeit (Bernhart, S. 83).

Und anderseits:

Du sollst ein brennendes Gemüt haben, getaucht in leere, schweigende Stille (L., S. 162).

Oder (Bü. 1, 17):

Nimm ein Gleichnis: Zur Tür gehört eine Angel, in der sie sich dreht. Das Türbrett vergleiche ich dem äußeren und die Angel dem inneren Menschen. Geht nun die Tür auf und zu, so bewegt

sich wohl das Türbrett hin und her, aber die Angel bleibt unbeweglich an ihrer Stelle und wird von der Bewegung garnicht betroffen.

Man ermesse den Abstand gegenüber dem Inder in folgenden Worten:

Was du kräftiglich und mit allem Willen willst, das hast du schon, und das kann dir Gott und alle Kreatur nicht rauben, wenn anders dein Wille ein ganzer ist und Gottes wegen will und vor ihm gegenwärtig steht. Also: kein 'Ich wollte wohl'. Das wäre noch Zukünftiges. Sondern 'ich will, daß es jetztund also sei'. Wahrhaftig, mit meinem Willen vermag ich alles (Bernhart, S. 39).

7. Kein Wunder daher, daß 'das Leben' ein Lieblingsausdruck und eine Lieblingssache Meister Eckarts ist, dem er seine Vergleiche und seine Bilder entnimmt. Das Grünen und das Blühen Gottes im Seelengrunde nimmt er von ihm. Vom Leben nimmt er sein 'sunder Warumbe', wenn er anschaulich machen will, was Zweck sei in sich selbst, was freies Strömen von Gesinnung, Wille und Handlung sei im Unterschiede von Reflexion, Überlegung, Lohn- oder zwecksüchtigem Rechnen; was Einheitlichkeit 'des Werkes' sei im Unterschiede von den bona opera nach Satzung und Gebot in Vielzahl und Veräußerlichung.

8. Und aus dieser höchst lebensvollen und tief seelenvollen Auffassung von Gott, Seele und Kreatur, die dem Schulrocke seiner scholastischen Begriffe trotzt und ihn immerdar schlitzt und durchscheint, erklärt sich das wunderbar Poetische seiner Sprache und seiner Gedankenwelt. Wie funkelt und leuchtet seine Sprache in lebendigem

Glanze. Und dichtet er nicht noch, auch wenn er scholastische Termini schmiedet? Wer aber 'Leben' sagt, sagt zugleich etwas Irrationales. Und dieses besonders, wenn er es sagt im biblischen Sinne. In der Idee des 'lebendigen' Gottes sind, was wir anderswo gezeigt haben, ganz besonders die irrationalen Momente der Gottesidee beschlossen und symbolisiert. Und dieses Irrationale zeigt sich besonders noch in Stil und Sprache und Vortrag Eckarts. Er weiß, daß er 'rara' et 'novissima' zu sagen hat, die die rudes verwirren und verblüffen müssen. Und er tut es mit Fleiß. Er sucht den kühnen und kühnsten Ausdruck. Er sagt seinen Zuhörern, was sie 'noch nie erhört haben'.

Nû merkent, ich wil nû sprechen, daz ich nie mê gesprach.

Nun bitte ich euch, daß ihr vernehmet bei der ewigen Wahrheit und bei immer wähernder Wahrheit und bei meiner Seele: Jetzt will ich sagen, was ich nie gesagt (Pf. 180, 15).

Er spannt die Paradoxe immer schärfer und liebt sie auch da, wo er die gleiche Sache einfacher und ohne Gefahr von Mißverstand oder Anklage auf Häresie und Blasphemie in zeitgemäßerem und zeitgewohnterem Ausdrucke wohl sagen könnte. Und während Śankara und seine Schule die Paradoxien der mystischen Symbolsprache vielmehr zu logisieren, ja gelegentlich zu trivialisieren suchen und dabei zugleich die originalen, mysterien-satten Ausdrucksfiguren der Upanishad's in Abstraktionen umsetzen, regt umgekehrt Eckart seine Hörer auf mit unerhörtem Wort und macht die Formeln und Termini der Schulsprache selber wieder belebt mit altem mystischem Sinn, läßt Ideen, selber der Mystik entstammt aber von' der Schule längst gezähmt

und zu ehrsam-durchschnittsgemäßem Begriff abgegriffen, wieder aufleuchten in ihren alten Farben und Tiefen.

9. Was wir hier zusammengestellt haben von Besonderheiten Eckarts gegenüber der Haltung Śankara's und gegenüber den Behauptungen der 'Abstraktion', könnte man etwa seine 'Vitalität' nennen: das soll heißen, die seelen- und willensvolle Lebendigkeit seines Gottes- und Seelenbegriffes und zugleich die innere Lebendigkeit und Beseeltheit seiner selbst, als Erlebenden, Erfassenden und Redenden. Nirgends treten diese seine Wesenszüge besser zusammen als in dem Predigtstück: 'Von dem Zorne der Seele und ihrer rechten Stätte', das Büttner (1, 178) gradezu ein 'capriccio' nennt. In der Tat, fast kommt hier der strenge Meister vor dem inneren Quellen und Drängen seiner Seele zu sehr in die Bahn des Künstlers, des Dichters. Fast zu sehr bricht seine pulsierende Lebendigkeit hier aus. Fast wird die Kühnheit zur Keckheit, fast die Nötigung zum Paradox zum gewagten Spiel des Ausdruckes. Aber daß das geschehen konnte, lag an der besessenen Sache selbst. Und wie meilenweit diese innerlich absteht von der Śankara's, wie intim verschieden hier Mystik ist von Mystik, läßt sich an diesem Stücke greifbar erfassen. Wie völlig unmöglich wäre es nach Geist und Form für den indischen Meister. Wir wollen es daher besonders betrachten.

Dieses Gedicht 'kühnsten', verwagten Hochfluges geht aus (und das wird uns später zum Verständnisse des Innersten dieser Mystik noch bedeutsam werden) von der Forderung der — Heiligkeit. Gottes Wille ist, daß ihr heilig sein sollt,

spricht Sankt Paulus. Heiligkeit aber ist: Gott und sich selber recht erkennen, sodann alle Dinge nur in Gott lieben, und endlich sich Gott, dem Dreifaltig-Persönlichen, als ein gutes 'Zeug' darstellen, daran und darmit der hohe Werkmeister seine Werke wirke. Denn

Dassind die Kinder Gottes, sie lassen sich vom Geiste Gottes leiten. Aber das ist der Seele nicht genug. Denn damit bleibt sie hinter dem Höchsten zurück. Nicht 'heilig' sein, sondern die 'Heiligkeit' sein, das heißt Gott sein, will sie. Da wird sie eine zürnende Seele:

Diu minnende sêle wirt zornic von ir selbes bekenntnisse (Erkenntnisse). Sie hat ein anlitze empfangen krefticliche (trutziglich) und ist rôt unde zornic umbe daz überbliben (Zurückstehen), daz ir in Gôt blibet, daz si allez daz niht ist, daz Got ist von nâtûre, unde daz si allez niht hât, daz Got hât von nâtûre (Pf. 542).

Der Freund will den Freund zu eigen haben und alles, das er hat, so sagen die Meister mit Recht. Und so sagt die Seele:

daz ir zorn sô unmêzic sî, daz er sich niht versüenen mûge.

Und sie klagt über das Unrecht, das ihr vom Schöpfer geschieht und macht ihm Vorwürfe: wäre sie der Schöpfer und er die Seele, sie würde alle ihre Herrlichkeit gern hingeben und selber Kreatur werden, daß er eingehe zum Gottsein. Und sie zürnt weiter und möchte auf ihr eigenes Sein verzichten, weil es nur ein geschenktes, nicht Gottes eigenes Sein ist:

Denn lieber will sie gar nicht sein, als etwas haben oder nehmen, das ihm gehört.

Ja, sie will, daß sich Gott ihrer garnicht 'erinnern' möge. Und darauf beruht gar ihr wahres Heil:

Denn dann, das weiß sie wohl, ist sie nie erst aus seinem Bewußtsein entschwunden gewesen. Und darin besteht ihre Seligkeit.

Und so wünscht sie denn, sie möge Gott selbst sein und es gäbe sie selbst gar nicht und keine Kreatur. — Aber, so fällt ihr ein, dann könnte Gott ja auch nicht lieben! Mit dem Verschwinden der Kreatur wäre ihm die Liebe aus dem Herzen gerissen. So wünscht sie endlich in ihrem höchsten Zorn: daß sie nicht Gott, sondern rein nur das reine 'Wesen' sei, wo dann Gott mit ihr selbst verschwunden sei.

So aber, ihres eigenen Wesens entkleidet, da nur Gott noch ihr Wesen ist, erfaßt sie Gott mit Gott selber (Bü. 186). Da hört sie sonder Laut, da sieht sie sonder Licht. Da wird ihr Herz grundlos, ihre Seele sinnelos, ihr Geist gestaltlos und ihre Natur wesenlos. Hinausgegangen über alle Vernunftkenntnis, die etwa eigene Kraft zu leisten vermöchte, kam sie bis an die 'finstere' Kraft des Vaters, wo alle Vernunft-unterschiede (und -Prädikate) enden. Ohne Laut: Denn es ist ein inwendiges Vernehmen in einem ursprünglichen Erfühlen. Ohne Licht: denn es ist ein bestimmungs-loses Innwerden im 'Nichts' (= nicht dies, nicht das). Grundlos: weil vor dem überwältigenden Überwunder (daz überwunderende wunder) jeder Versuch der Liebe zu Boden sinkt. Gestaltlos: weil der Geist eingepreßt wird in die Form, die nicht Form noch Gestalt hat, in Gott selber. Wesenlos: weil ihr Eigenwesen ihr so ganz entschwindet, daß nichts mehr übrig bleibt als ein einiges 'Ist'. — Dieses 'Ist' aber besteht als die Einheit, die das Sein selber ist — ihr eigenes und das aller Dinge.

Da spricht dann die Seele: es gibt keinen Gott mehr für mich. Und auch ich bin für Niemanden mehr Seele. Freilich, die Braut im Hohenliede sagt: Er ist mein und ich

bin sein. Sie hätte aber besser gesagt: Er ist für mich nicht da, und ich für ihn nicht. Denn Gott ist nur für sich selber da, da in Allem ja er ist. Darum ruft auch die Braut an anderer Stelle: Weiche von mir, Geliebter. Das heißt: Alles, was irgend der Darstellung fähig ist, das halte ich nicht für Gott. Und so fliehe ich vor Gott Gottes wegen.

So aber wird sie das Unwandelbare. Unwandelbarer, als das Nichts selbst, aus dem sie einst erschaffen ward, durch die Vereinigung mit dem ewigen unwandelbaren Gotte (der Gottheit) selbst, der nie in Mitleidenschaft gezogen ward von irgendeinem Werke, das die heilige Dreifaltigkeit je gewirkt hat. Umständlich führt Eckart den Beweis, daß Gott noch unwandelbarer sei als das Nichts selbst, und schließt:

Ist nun Gott noch unwandelbarer als das Nichts, und wird die Seele gewandelt in die Unwandelbarkeit des, der ihr Sein ist, in Gott ¹⁾, dann ist auch sie unwandelbarer geworden als das Nichts (Bü. 193). —

Mit einem grandiosen Finale, das hinauscht wie ein Bachsches Amen, schließt der Traktat (Pf. 509, 14. — Bü. I, 194):

Da wird sie aus einer Wissenden unwissend, aus einer Wollenden willenlos, aus einer Erleuchteten finster. Wüßte sie da noch von sich, sie fühlte es als eine Unvollkommenheit! Das unbegreifliche Wesen soll sie jenseits aller Erkenntnis in sich tragen — sie durch Gnade wie der Vater kraft seiner Natur. Aus sich selber soll sie sich stehlen und so in das bloße Wesen dringen, und dort aller Dinge sich so wenig annehmen, wie da sie aus Gott hervorging. So ganz soll sie als Ich zunichte werden, daß da nichts mehr bleibt als Gott, ja, daß sie auch Gott noch überstrahle wie die

¹⁾ Beständig steht hier Gott, wo Gottheit stehen müßte, wie bei Śankara parameśvara und Vāsudeva steht, wo Brahman stehen müßte.

Sonne den Mond, und, mit derselben Alldurchdringlichkeit wie er, einströme in alle Ewigkeiten der Gottheit: wo in ewigem Strome Gott in Gott verfließt.

*

Wahrlich, diese Seele, die Gott mit Zürnen sucht, ist nicht indisch, ist auch nicht plotinisch. Sie ist gotisch.

Zugleich aber merke: auch in dieses Fortissimo höchsten Aufschwunges hinein muß man stille Unterstimmen hineinklingen hören (Bü. 184. Pf. 504, 10):

Die brüt sprichet in der minne buoche: 'Er hêt mich verwunt (verwundet) mit einem Blicke sines ougen.' Das ist die einende Kraft, die sich ergießt von diesem Punkte (des göttlichen Zentrum). Dadurch scheidet er die Seele von allem Erschaffenen und allen wandelbaren Dingen. In diesem Blicke zuckt er sie zurück in den einen Punkt, dem sie nun geeint und ewiglich an ihm bestätigt wird. Diesen Blick aber wird man nur erkennen in dem Aufmerken der Seele, das sie allein hat, wenn sie so ledig steht, daß in ihr keine Ausübung, sei es von Tugend, sei es von Untugend ist. Wenn die Seele so ledig ist, was dann in sie fället (nämlich der Blick), das erkennt sie aufs beste. Dazu aber wirft er seinen Blick in sie, damit sie ihn erkenne, wie er sie erkannt hat und geliebt hat, ehe sie war. Das soll der Seele eine große Mahnung sein, aus ihr selbst zu gehen. Wen aber solcher Blick nicht verwundet, der wird noch ward von Minne nimmer wund. Sankt Bernard sagt darüber: Wes Geist diesen Blick empfunden hat, der vermag es nicht auszusprechen. Und wer ihn nicht empfunden hat, der vermag es nicht zu glauben. Da tut sich auf der lautere und klare Brunnen der Gnadenarzenei, der das innere Auge erleuchtet, daß es in wonnevollem Schauen die Lust der göttlichen Heimsuchung empfindet.

ZWEITES KAPITEL

HOCHGEFÜHL UND DEMUT ALS POLE

1. In der Tat: dieses *capriccio* wäre auf dem Boden der Mystik Śankara's unmöglich. Und doch zeigt es zunächst einen Zug im Wesen Eckarts, der ihn fraglos vom Christentum des 'gewöhnlichen' oder des 'schlichten' Christenglaubens unterscheidet und den er mit Śankara und aller vollentwickelten Mystik gegenüber aller Religion des schlichten Glaubens und Trauens gemeinsam hat. 'Nicht im Geschöpf, nicht in den Gaben' will der Mystiker zur Ruhe kommen. Nichts genügt seinem Heilsverlangen als nur 'Gott selbst'. 'Nicht nur mit ihm vereint, sondern ein schlechthin Einiges' (Bü. 2, 75). Das ist der Sinn des *Capriccio* und des mystischen Hochfluges Eckarts. Und darin stimmt er mit Śankara überein. Das eine, ungeteilte, ewige, unvergängliche Brahman selber haben, vielmehr es sein, das ganz Sein, ganz Geist, ganz Wonne ist, es allein und es ganz: das ist der schier unbegreifliche Durst und Stolz auch des indischen Heils-begehrenden. Daß das der Sinn auch bei Eckart ist und daß dieser Sinn sich tief und einschneidend unterscheidet vom christlichen Heil im schlichteren Sinne, dem jener immer wie Überschwang, ja wie titanische Überhebung und Überschreitung der unaufhebblichen Schranke der Kreatur erscheinen muß, leidet keinen Zweifel. 'Faustischer Drang' — so pflegt man heute zu sagen. Und man meint, dieser sei der gleiche, der im Streben der gotischen Dome

und Gewölbe und Türme und in ihrem rastlosen Empordrängen ins immer Höhere sich auszusprechen scheint.

2. Daß Eckarts Drang dem letzteren verwandt ist, haben wir selber schon oben behauptet, als wir ihn als den ersten großen 'gotischen' Menschen bezeichneten. Und grade dieses hatten wir dabei im Auge. Ob dieses aber in Wahrheit 'Faustischer Drang', 'Titanentum', 'Übermenschen- und' 'Überkreatur'-trachten sei, wagen wir nicht zu sagen. Man müßte Eckarts eigene Seele haben und seine eigene Erfahrung, um darüber etwas aussagen zu können. Und wer heute über ihn orakelt, beweist zumeist nach wenigen Zeilen, daß er das weder ist noch hat. Eckart selber würde wahrscheinlich den 'Faustischen Drang' für sich entschieden abgelehnt haben. Denn — das ist das seltsame — kein Mensch ist demütiger gewesen als er. Demut ist ihm die Kardinaltugend schlechthin, ist aller Tugenden Anfang und Ende. Und dieses nicht als eine Konzession an den 'unteren Standpunkt', sondern so, daß die Demut als Ideal und als unmittelbar gegebene Seelenhaltung aufs engste verknüpft ist grade mit seiner mystischen Erfahrung selber:

'Sorget, daß Gott Euch groß werde.'

Die Demut, die er schon als schlichter Christ hat, schwindet nicht in der Sphäre seiner mystischen Erfahrung, sondern steigert sich und gewinnt einen Ton und eine Würde, die selber etwas Mystisches an sich hat. Es gehört zu der Art seiner Mystik selbst die Demut zu fordern. Das unterscheidet ihn von Śankara. Diese Mystik ist nicht ausschließlich aber weithin 'Majestäts-Mystik', wie ich sie anderswo

zu charakterisieren suchte¹⁾, erwächst mit am numinosen Momente der 'majestas' und endet mit der völligen Nichtigkeit und der annihilatio der Kreatur. Vor allem aber: Es ist mit diesem Verhältnis von Demut einerseits und dem Gottsein anderseits wie mit dem Verhältnisse von Vielheit und Einheit, von Voluntarismus und Quietismus, von Leben in der Mannigfaltigkeit des Werkes und der Ruhe im Einen. Bei Śankara schlossen sich diese opposita aus. Bei Eckart fordern sie sich. Und das ist auch mit Hochgefühl und Demut so. Wir nannten diese Verhältnisse wohl polare. Aber auch das genügt dem Grundsinne dieser Verhältnisse eigentlich nur schlecht. Man müßte weitergehen zu dem Paradox: Weil Eines, darum Vieles, weil ewige Ruhe in Gott darum Bewegtheit, weil völlige Gelassenheit darum kraftvollster Wille. Und so auch: weil eins mit Gott und Gott mit Gott vor aller Zeit, darum Nichts und Staub und Demut.

Dieses Verhältnis ist ersichtlich in folgender Aussage:

Wir sollen alle Dinge enthalten in der Ewigkeit, wie sie die ewige Weisheit ewiglich enthalten hat. Wir sollen alle Dinge geisten, wie sie der heilige Geist ewiglich gegeistet hat. Wir sollen allen Dingen Geist sein, und alle Dinge sollen uns Geist sein im Geiste. Wir sollen alle Ding erkennen und uns mit allen Dingen gotten (zu Gott machen). So sollen wir von Gnaden Gott sein, wie Gott von Natur Gott ist — und all dessen sollen wir uns verzeihen (entschlagen) und sollen es Gotte lassen und sollen so arm sein, als da wir nicht waren! (Pf. 533, 5.)

Und hierfür setzt Eckart nun die ewige weiselose Gottheit selbst als Vorbild vor Augen:

¹⁾ Das Heilige, 14. Aufl., S. 25.

Die Gottheit hat Gotte alle Ding gelassen. Sie ist so arm und bloß und ledig, als ob sie nicht wäre. Sie hat nicht, sie will nicht, sie bedarf nicht, sie wirkt nicht und gebiert nicht. Gott, der hat die Wertsamkeit und die Braut für sich. Die Gottheit aber geht ledig aus, als ob sie nicht wäre (Pf. 532, 30).

Das sind allerdings keine logisch einsichtigen Zusammenhänge: und im Ausdrucke treten sie bei Eckart selber als Paradoxe auf. Aber für seinen eigenen Blick waren ihm hier fraglos Sachverhalte offen, die für ihn nichts Paradoxes hatten sondern evidenteste Notwendigkeit. — Wir werden später an einer anderen Stelle diesem Sachverhalte noch einmal begegnen, wo er erst seinen letzten und tiefsten Sinn enthüllt: nämlich in der Gnadenlehre.

DRITTES KAPITEL DER GOTIKER

1. Aber so gewiß im Sinne Eckarts seine Lehre die christlich-demütige Haltung zu Gott nicht mindert sondern selbst übersteigert, so gewiß wallen in seiner Mystik — und hierin bleibt sie der des Śankara analog — religiöse Momente und Gefühlsinhalte auf, die das Schleiermachersche Schema von Religion = schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl sprengen: numinose Hochgefühle gewaltigster Art, die Gefühle des 'homo nobilis'. Und hier besonders gilt, was wir früher sagten: daß Eckart es verstehe, alte abgegriffene Schulformeln zurückzuführen zu ihrem ursprünglich glutvollen Sinne und sie aufleben zu lassen in ihren mystischen Urfarben. Denn die Formeln als solche, die Eckart verwendet, auch hinsichtlich seines homo nobilis, kann man in der Tat eigentlich alle in der gleichzeitigen Scholastik als 'gut scholastisch' nachweisen und zeigen, daß Eckart mit ihnen kaum etwas Neues bringe. Der homo nobilis ist ja der homo sub ratione ydeali. Er ist die Idee des Menschen. Und daß diese und alle Ideen ewig seien und ewig in Gott, und einig mit dem ewigen Worte, und darum selber Gott, und daß durch sie die Welt ist was sie ist und durch sie geschaffen ist: das stand allerdings auch im Thomas. Und so konnte es 'ganz harmlos' sein, auch ohne eine formula caute loquendi zu sagen, daß 'der Mensch', nämlich der 'Mensch-selbst' als Idee mit den anderen Ideen, im ewigen Worte, ein Prinzip der

Schöpfung sei. Aber das ist eben das Besondere an Eckart, daß, was innerhalb der 'Scholastik' ein Fossil abgegriffener platonischer Rest-Dogmatik war, bei ihm aufblitzt in alter mystischer Glut, daß die participatio-Lehre, nach der das Einzelding realen Anteil hat an der Idee, von ihm wieder belebt wird, daß nun eine metafysische Reliquie für ihn der Anstoß — man kann auch sagen der Vorwand — wird, an welchem original und machtvoll Hochgefühle ausbrechen, an die kein Thomas gedacht hat: 'Der Mensch, ja ich, stand mit in Gott vor Zeit und Welt, ja, war eingeschlossen, in die ewige Gottheit, noch ehedenn sie Gott war. Mit ihm, mit mir zugleich hat Gott geschaffen und schafft er immerdar. An mir erst ward er Gott. Und wäre ich nicht, er wäre so wenig Gott, als ich ich bin.' Und da regt sich das Leben, das, später gezähmt und kastriert, einstmals auch hinter den alten Schulformeln und Begriffen gesteckt hat, und dann klingt die Weise so:

Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache. Denn wesenloses Wesen ist erhaben über Gott und alles Unterscheidende. In ihm war ich selbst (im wesenlosen Wesen), wollte mich selbst, und erkannte mich selbst als den, der diesen Menschen machte. Und darum bin ich die Ursache meiner selbst nach meinem ewigen und zeitlichen Wesen. Und darum bin ich geboren, und kann auch nach der Weise meiner Geburt, die ewig ist, nimmermehr sterben. Nach meiner (ewigen) Geburt bin ich ewiglich gewesen, bin jetzt und werde ewiglich bleiben. Was ich in der Zeit bin, das wird sterben und zunichte werden. Denn das ist vergänglich, darum muß es mit der Zeit vergehen. In meiner (ewigen) Geburt aber wurden alle Dinge geboren. Ich war Ursach meiner selbst und aller Dinge. Und wenn ich nicht wollte, wäre weder ich noch alle Dinge. Und wäre ich nicht, so wäre auch Gott nicht. — Es ist nicht nötig, dies zu verstehen!

2. Das ist in der Tat numinoses Hochgefühl. Zugleich aber ist es intim anders als das Śankara's. Und diese seine Andersheit hängt zusammen mit dem, was wir oben schon das Gotische in Eckehart's Gottesbegriffe im Unterschiede von dem Indisch-Statichen in Śankara's Brahman-begriffe bezeichnet haben. Dieser Unterschied der Götter kehrt wieder in den Gefühlen, mit denen sie gesucht, erstrebt, erfahren werden. — Wenn der ātman bei Śankara 'heim-gelangt' ist zum ewigen Ātman, so ist er da, so hat er erreicht (āpta), so ist er in Ruhe und vollberuhigt (śānta). Eckart aber ist in Wahrheit niemals da:

Wenn die Seele über (die Dreifaltigkeit hinaus) kommt (ins Wesen der Gottheit selbst), so versinket sie immer mehr in den Abgrund der Gottheit, also, daß sie nimmer Grund findet. (Pf. 501, 12.)

Wie die schlanken Pfeiler und die Dienste im gotischen Bau steigen und klimmen, und nicht in dem ruhenden Rund des Halbkreises enden sondern im Abbruch des Spitzbogens noch ihr Drang ins Ungemessene weiter schießt, so fordert Eckart 'den klimmenden Geist' (Pf. 275, 6). Und der ist in seinem 'Grunde' am grundlosesten und an seinem Zielpunkte am 'ungemessensten':

Obschon sie da sinkt allfort sinkend in der Einigkeit göttlichen Wesens, kann sie doch den Grund nimmer begreifen. Das ist der Seele meistes Wesen, daß sie ihren Schöpfer nicht durchgründen kann. Doch 'Seele' darf man da garnicht mehr sagen: denn in der Einigkeit göttlichen Wesens hat sie diesen ihren Namen verloren. Sie heißt da nicht Seele, sie heißt da Ungemessenes Wesen. (Pf. 387, 10).

Und den klimmenden Geist beschreibt er weiter:

Also tut der Geist. Er läßt sich nicht genügen mit diesem (irdischen) Lichte. Er dringet durch das Firmament und dringet durch den

Himmel, bis daß er kommt zu dem Geiste (spiritus motor), der den Himmel umtreibt, da von dem Umlaufe des Himmels grünet und laubet alles, was in der Welt ist. Doch auch der genügt ihm nicht. Er muß dringen fürbaß in den Wirbel und in den Ursprung, darinnen der Geist (des Himmels) seinen Ursprung nimmt. Ein solcher Geist kennt keine Zahl: Zahl ist nur in der Zeit Gebrechlichkeit ¹⁾. Nicht anders wurzelt er als in der Ewigkeit. Er muß überschreiten alle Zahl und alle Menge durchbrechen. Und wird von Gott durchbrochen. Doch so wie Gott mich durchbricht, so durchbreche ich ihn wieder. Gott leitet diesen Geist in die Einöde und in die Einigkeit seiner selbst, da er ein lauter Ein ist und in sich selber quellend ist. Dieser Geist hat kein Warum. Dieser Geist stehet in Einigkeit und Freiheit.

Und auch das Stehen in der Einöde der Einigkeit und in der Freiheit ist kein Stillstehen. Die Seele muß 'fürbaß':

An ihrem ersten Durchbruche nimmt sie Gott nicht, wie er gut ist, auch nicht wie er Wahrheit ist: sie gründet und sucht fort und nimmt Gott in seiner Einung und in seiner Einöde, sie nimmt Gott in seiner Wüste und in seinem Grunde. Damit läßt sie nicht genügen: sie sucht fürbaß, was das sei, was in seiner Gottheit ist und in dem Eigentum seiner Natur. (Pf. 266, 36).

Eia, kommst du ein wenig fürbaß zu dem Ursprunge, so soll Wunder über Wunder mit deiner Seele gewirkt werden. (Pf. 275, 18.)

Das überschüssige Gut, das für sie in Ewigkeit darüber (über dem jeweils Ergriffenen) bleiben muß, so daß sie es nicht zu durchgründen vermag, grade das ist der lockende Abgrund, darin sie selbstverloren ewiglich versinkt. (Bü. 1, 123).

Immer fürbaß geht das Klimmen. Immer wieder nach oben offen ist die Einikeit, zu der der Geist aufklimmt:

Was ist das letzte Ende? Es ist die Verborgtheit der Finsternisse der ewigen Gottheit, und ist unerkannt und wird nie er-

¹⁾ Nach Evans.

kannt und wird nimmer erkannt. Gott bleibet da in ihm selber unerkant. (Pf. 288, 26.)

Solche Worte sind wahrlich nicht Klage über die Un-
erreichlichkeit des Zieles, sondern sie meinen das lockende
plus ultra für den klimmenden Geist einer gotischen, nach
immerfort Unendlichem trachtenden Seele, und

näch seiner höchsten vollkommenheit.

3. Das ist numinoses Hochgefühl. — Zugleich aber ist in solchen Ausführungen ein Moment darin, das gewöhnlich nicht beachtet wird, das mit Hochgefühl nichts zu schaffen hat, und in dem eigentlich erst der tiefste mystische Kontrapunkt Eckarts liegt. Man lese aufmerksam Stellen wie die folgende:

Dieser Funke steht im Gegensatz zu allen Kreaturen. Er will nichts als Gott, nackt, wie er in sich selbst ist. Er begnügt sich nicht mit Vater, Sohn und heiligem Geist, nicht mit den drei Personen. sofern jede in ihrem Eigensein besteht. Ich sage fürwahr, daß dieses Licht sich auch nicht begnügt mit der Eingebärung göttlicher Natur (in die Seele). Ja, ich behaupte, daß noch mehr, und das klingt noch wunderlicher: Es begnügt sich auch nicht mit dem einheitlichen stillstehenden göttlichen Sein, das weder gibt noch annimmt (dem einheitlichen Wesen in den drei Personen). Sondern es will wissen, woher dies Sein kommt. Es will in den einheitlichen Grund, in die stille Einöde, in die nie ein Unterschied hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch heiliger Geist. In diesem Innersten, da niemandes Heim ist, da erst begnügt sich das Licht, und mit dem ist es dann auch mehr Eins als mit sich selbst. Denn dieser Grund ist eine einheitliche Stille, die in sich unbeweglich ist. Und doch werden von dieser Unbeweglichkeit bewegt alle Dinge, empfangen Leben alle, die übersinnlich leben, eingezo-gen in sich selbst.

Hier ist höchster allerdings Hochflug. Aber nach einem unendlichen Ideal. Von Hochgefühlen und vom Streben nach solchen ist hier durchaus nicht die Rede. Und man mißversteht Stellen wie diese, wenn man sie für einen Rausch mystischer Überschwenglichkeitsgefühle, 'Erweiterungsgefühle', 'Allgefühle' nimmt. Vielmehr dieser Hochflug wird immer stiller, je höher er steigt. Berauschteiten entsinken hier völlig. (Auch entsinken hier alle die beliebten Ausdrücke, mit denen man Mystik zu bestimmen versucht: Immanenz des Unendlichen im Endlichen usw. Was sollen solche Attrappen hier noch. Man kann nur sagen, daß das irrationale Moment, das in jedem Gottesbewußtsein latent ist, hier unendlich gesteigert auftritt und alle rationalen Momente als Hemmungen überwinden und übersteigen will.) Der Meister kennt ein Urletztes und Urhöchstes, das hinter allen seinen eigenen niederen Bestimmungen, die ihm die Lehre und die Vorstellung gibt, und mit Recht gibt — von ihnen ganz unbegriffen — liegt. Dies aber sucht er nicht um Rausches willen, sondern weil es zu finden und in ihm zu sein ihm eine Wesensnotwendigkeit ist. Er gestillet erst darin. Aber nicht weil darin zu sein höchste Wonne ist sondern höchstes Normal. — Und dieses führt uns zu unserem Teil B.

B. DER ETHISCHE GEHALT

ERSTES KAPITEL

HEIL ALS OBJEKTIVER WERT

1. Die Mystik Eckarts löst sich nicht einfach ab von dem gewachsenen Boden seiner christlichen Religion. Sie trägt vielmehr noch bis ins letzte besondere Farbe und Geschmack von ihm. Sie ist durchchristete Mystik. Das erwies sich schon an dem, was wir 'die Lebendigkeit' seiner Mystik nannten. Es erweist sich noch mehr an einem andern Momente, das nun weiterhin seine Mystik bedeutsam unterscheidet von der seines indischen Rivalen.

Beide Meister, so durften wir sagen, sind 'Heilslehrer'. Beide suchen ein 'Heil', und ein überschwängliches Heil. 'Heil' aber hat zwei unterscheidbare Momente an sich. Und je nachdem eines von ihnen betont ist, ergibt sich zu dem Heil eine verschiedene Gemütshaltung. Und das gilt auch hinsichtlich der mystischen Gemütshaltung.

'Heil', was immer es inhaltlich sein möge, ist in jedem Fall ein eigentümlich Wertvolles, das um seines Wertes willen gesucht und erstrebt wird. 'Wertvoll' aber kann eine Sache sein in einem doppelten Sinne: einerseits im Sinne eines subjektiven Wertes, das heißt sofern eine Sache Wert hat für mich, in bezug auf mich, als ein etwas, das mir Lust oder Freude oder Seligkeit verleiht. Andererseits aber in einem ganz andern, nämlich in einem objektivem Sinne. Sofern nämlich die Sache wertvoll ist in sich, sofern sie in sich selbst

einen Wert hat, ganz einerlei ob irgendein Mensch sich an ihr freue oder ärgere. Eine gute Tat z. B. hat ihren 'Wert', ganz einerlei, ob ihre Betrachtung irgend jemand erfreue oder nicht. Sie hat einen 'objektiven Wert' in sich selbst. So steht es aber in beiderlei Sinne mit dem 'Heil der Seele', das die Religion meint. Was ihr Heil ist, das ist allerdings für sie auch ein subjektiver Wert, ein Grund ihres Seligseins. Aber wer im christlichen Sinne nach dem Heil seiner Seele fragt, der fragt eben zu höchst nicht nach dem, was ihn 'selig' mache, sondern der fragt nach etwas, das, ganz abgesehen von seinem Seligsein oder nicht, das ist, worauf objektiv alles ankommt, nach demjenigen, was einfach sein sollte und leider nicht ist, nach Rettung aus grenzenlosem objektiven Widerwert, aus Sünde, Schuld, Verwerflichkeit und Verdammlichkeit, nach Gewinnung 'der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt', nach Heiligkeit und Reinheit, nach Idealität des eigenen Wesens im höchsten Betracht. Und es ist nun wichtig, zu erkennen, einerseits, daß alles religiöse Heil in der Tat beide Momente polar in sich schließt, nämlich das eines subjektiven und das eines objektiven Wertes, aber zugleich wie völlig verschieden solche Heilssuche sein muß, jenachdem welcher dieser Pole betont und übergeordnet ist, ob der subjektive dem objektiven oder der objektive dem subjektiven: das heißt: ob ich zuerst frage: 'wie gewinne ich unverlierbare Freude', oder ob ich zuerst frage: 'wie werde ich gerecht vor Gott'. Und hier liegt nun ein unmittelbar fühlbarer Unterschied zwischen der Mystik Eckart's und der Śankara's und der ganzen Mystik Indiens überhaupt. Denn

Śankara ist so sehr am subjektiven Pole des Heiles interessiert, daß der andere Pol bei ihm fast nicht bemerkbar ist. Die ganze Konstruktion seiner und der indischen Heilslehre überhaupt geht aus von dem subjektiven Pole, und in den spekulativen Darstellungen sowohl wie in den populären Predigten wird hier die Sache so vorgetragen. Es ist überflüssig hierfür Beispiele zu häufen. Eines möge genügen für unzählige andere, ein uraltes, das zugleich die Richtlinie gibt für die ganze weitere Verkündigung in Indien.

2. Im vierzehnten Abschnitte des sechsten Kapitels der Chāndogya wird das ergreifende Beispiel des im Weltunheil verlorenen, nach der Heimat, dem ewigen Heil, zurückverlangenden Menschen erzählt. In breiter Auslegung gibt Śankara in seinem Kommentar den Text und seinen Sinn wieder:

Es ist aber so, mein Lieber, wie mit dem Manne aus dem Gandhāra-land. Ein Räuber hatte einen Mann aus Gandhāra überfallen, ihn von seinen Landsleuten hinweggeschleppt und ihn mit verbundenen Augen und gefesselten Händen in einem öden, menschenleeren Wald allein gelassen. Der nun, der Himmelsrichtungen unkundig, ruft, nach Osten und Westen, nach Süden und Norden sich richtend: 'Ein Räuber hat mich verbundenen Auges von den Gandhāraern fortgeschleppt und mich hier allein gelassen.' Wie er so ruft, da kommt ein Mitleidiger, löst ihm seine Banden und sagt ihm: 'In dieser Richtung, nach Norden, da wohnen die Gandhāraer. In dieser Richtung gehe.' Der nun fragt sich von einem Dorfe zum andern. Und durch die Befehlung der Befragten befähigt, den richtigen Weg zum nächsten Dorfe zu wählen, kommt er so endlich heim zu den Gandhāraern, wenn er nämlich verständig ist, während ein Unverständiger oder

einer, der nach einem andern als dem richtigen Dorfe lüstern ist, den Weg verfehlt. — Wie nun dieser in diesem Gleichnisse geschilderte Mann von den Gandhärern, bei denen er weilen wollte, durch Räuber gebundenen Auges und darum unfähig zur Unterscheidung, in den Himmelsrichtungen verwirrt, weggeschleppt wird in den Wald, voll von Tigern, Wegelagerern und vielem andern Unheil, dazu geplagt von Hunger und Durst, und nun dasteht voll Verlangen nach Befreiung von seinen Banden und von Leid gequält nach Hilfe ruft, dann aber, von einem Mitleidigen befreit und zu seinen Landsleuten zurückgelangt, Heil erlangend glücklich ward: ebenso ist auch der Mensch (in Samsāra) von dem Seienden selbst, vom Welt-Ātman, durch die Räuber 'Verdienst, Mißverdienst usw.' fortgeschleppt worden in diesen aus den irdischen Elementen Glut, Wasser und Speise bestehenden Leib hinein, der behaftet ist mit den Quellen des Übels, nämlich mit Wind, Galle, Flegma, Blut, Fett, Fleisch, Knochen, Mark, Same, Würmern, Harn, Kot, und der unterliegt den Gegensatzpaaren wie Hitze, Kälte usw. Zugleich sind ihm die Augen gebunden mit dem Tuche der Verblendung und ist er gefesselt mit der Schlinge des Durstes nach Weib, Sohn, Freund, Vieh, Verwandten und vielen andern sichtbaren oder nicht sichtbaren Gegenständen des Begehrens. 'Ich bin der Sohn von NN. Die und die sind meine Verwandten. Glücklich bin ich. Unglücklich bin ich, bin Tor, bin Weiser, bin fromm, habe Verwandte, bin geboren, gestorben, bin alt, bin ein Bösewicht. Mein Sohn ist mir gestorben, mein Geld mir verloren. Wehe, mit mir ist's aus. Wie soll ich noch leben, wo ist mir ein Ausweg, wo ist mir eine Rettung!' (so ist er verblendet, und) so, in hundertfachen und tausendfachen Ungemachtes Netze steckend ruft er aus. Bis er auf irgendeine Weise auf einen trifft, der — kundig des Seienden, des Brahman-Ātman, frei von Bindung und höchst heilig — zugleich auf Grund seiner Verdienstesfülle voll höchsten Mitleides ist. Der unterweist ihn über den Weg zur Erkenntnis der Fehler der Welt Dinge und -zwecke. Dadurch wird er frei vom Hange zu den Welt Dingen. Und er erkennt alsdann: Du bist (nach deinem wahren Wesen) nicht Wanderer (in Samsāra). Dir kommen die

Bestimmungen wie Verlangen usw. nicht zu. Vielmehr, das was das Seiende selbst ist, das bist du! So wird er los der Augenbinde der Verblendung durch Avidyā, und wie der Gandhāramann ist er, zu dem Seinigen gelangend, nämlich zu dem seienden Ātman, voll Glück und zur Ruhe gekommen.

Der Text schließt:

Einem solchen erscheint die Frist lang (und drückend) bis — wie er sagt — 'ich endlich wirklich befreit werde. Dann aber werde ich hingelangen'.

Diese Stelle ist tief ergreifend. Der kühle und abstrakte Denker Śāṅkara wirft hier einmal die Hülle des Scholastikers ab. Das tief unter seinen kühlen Formeln liegende Herz schlägt hier, und in lebhaftem Gefühl bricht hier aus, was eigentlich der innere Sinn seiner ganzen Spekulation ist: glühende Heilssuche nach einem Gute, das weit außerhalb der Fremde und dem Elend dieser Welt liegt, Heimatsehnsucht und Ewigkeitsdurst.

3. Aber — allerdings nicht die feinste Spur desjenigen Durstes, von dem Matthäus 5, 6 redet:

'Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden.'

Die Übel, die ihn quälen, sind die Plagen Samsāra's, sind Wind, Galle, Schleim, Krankheit, Alter, endloses Wiederwerden, aber nicht Sünde, Unwert, Ungerechtigkeit. Das aber ist grade der Sinn der Mystik Eckart's. Wahrlich, auch Eckart kennt das Heil als den ganz unermesslichen subjektiven Wert, als das Seligsein in Gott und mit Gott, das ihm nur genügt, wenn er zugleich Gottes eigene Seligkeit selber und ganz hat und ist. Und dieser ungemessene Seligkeitsdurst ist auch eine

der Wurzeln seiner 'lästerlichen' Lehre von der Einheit der Seele mit Gott. 'Nicht im Geschöpf, nicht in den Gaben', nur im Schöpfer selber will dieser Durst ruhen und gestillt sein. Und auch für ihn ist die Kreatur, wie sie in sich ist, das Leidvolle. 'Voll Unfriede und Leid ist die Endlichkeit.' Aber allem voran steht doch für ihn etwas ganz anderes: das Gewinnen des 'Esse' als der wesenhaften Gerechtigkeit selbst, als des absoluten objektiven Wertes gegenüber der Wert- und Würdelosigkeit der bloßen 'creatura, sicut est in se'. Dieses objektive Moment hat bei Eckart so fühlbar den Ton, daß es auch hier überflüssig ist mit Beispielen breit zu werden:

Der gute Mensch tritt ein in alle Eigenschaften der Güte selber, die da Gott ist (Bü. 2, 68).

Die gerechten Menschen nehmen es so ernst mit der Gerechtigkeit: wäre Gott nicht gerecht, sie achteten Gott keine Bohne (Lehm. 253).

Und wäre alle Pein, die je auf Erden erlitten ist, mit der Gerechtigkeit verbunden, sie achteten des auch nicht einen Bastfaden. So fest stehen sie zu Gott und der Gerechtigkeit (254).

ZWEITES KAPITEL

MYSTIFIZIERTE JUSTIFIKATIONSLEHRE

1. Ja, man könnte versucht sein, die ganze 'Mystik' Eckart's zu nehmen als nichts anderes denn als eine mystifizierte Justifikationslehre, als Lehre von der justificatio impii, die hier nicht mit dem Wunder- und Sakramenten-Apparate der Kirche gemacht wird, sondern gefaßt ist als ein Vorgang zwischen Seele und Gott allein und ohne Mittel.

Wer sich auf Gottes Art versteht, der soll allweg bedenken, daß der getreue huldreiche Gott den Menschen aus einem sündigen in ein göttliches Leben gebracht hat und sich ihn aus einem Feinde zu einem Freunde gemacht hat. Und das ist mehr als eine Welt schaffen,

so sagt er 'schlicht'. Aber auch sein kühnster Hochflug endet immer wieder bei diesem hier Gemeinten:

Deine grenzenlose unendliche Gottheit erfülle meine allzu schnöde verdorbene Menschheit.

Oder:

Der Gerechte ist Gott gleich. Denn Gott ist die Gerechtigkeit. Darum, wer in der Gerechtigkeit ist, der ist in Gott und der ist selbst Gott (Lehm. S. 244, Pf. 190, 4).

Oder:

Dâ wird diu sêle getoufet in Gote und in götlicher nâtûre und empfêhet dâ ein götlich leben unde ziuhet götliche ordenunge an sich, daz si geordnet wirt nâch Gote (Pf. 153, 35).

Und was wird hier aus seinem höchsten Hochfluge, aus dem Gottgleich-sein der Seele als Mitschöpfer-sein?

Alles das der Gute wirket, wirkt er mit der Güte in der Güte: wie Gott Vater und Gott Sohn.

2. Die 'Gerechtigkeit, die vor Gott gilt', sagt die Schrift. 'Die Gerechtigkeit, die Gott selber ist', sagt Eckart. Und beide meinen das gleiche: die Gerechtigkeit, die 'besser ist denn die der Farisäer', wie das Evangelium sagt, und die höher und anders ist als alle *justitia civilis*, als alles, was Menschen Gerechtigkeit oder Tugend nennen: die wesenhafte, wahre, vollkommene, die nicht aus der Kreatur, nicht aus den Werken, nicht aus irgend geschaffenem Willen oder Wesen kommen kann, sondern, wie Luther sagt, '*quae prospicit de coelo*'. Und hier setzt die Linie an, die Eckart mit Luther verbindet. Denn was Luther die Gerechtigkeit nennt, die aus Glauben kommt, das ist eben auch die Gerechtigkeit, die aller Kreatur, allem Fleische, allem 'natürlichen' Wesen ganz unerreichlich, Gottes eigene Gerechtigkeit ist und nur aus ihm selber fließen kann. Und daher erklärt sich, daß Luther die Schrift des unbekannten Frankfurters, die 'Theologia deutsch', lieben und mehrfach herausgeben konnte, die in matterer Form Eckartsches Gedankengut vorträgt. Daher erklärt sich, daß er an den angeblich 'pantheistischen' Ausdrücken dieser Theologie, und auch an denen Taulers keinen Anstoß nahm, sondern sie gelegentlich selber verwendet.

In seinem Römerkommentare (bei Ficker, Scholien, S. 267) braucht Luther die Worte:

Sicut in naturalibus rebus quinque sunt gradūs: non esse, fieri, esse, actio, passio, id est privatio, materia, forma, operatio, passio, secundum Aristotelem, ita et in spiritu. 'Non esse' est res sine nomine et homo in peccatis. 'Fieri' est justificatio. 'Esse' est justitia. 'Opus' est juste agere et vivere. 'Pati' est perfici et consummari.

Das heißt nichts anderes, als daß die Kategorien der Seinslehre für Luther hier einfach zu Dubletten der Justifikationslehre werden. Das ist aber nicht erst eine Erfindung Luthers, sondern das war alt, war schon zur Zeit Eckarts selbstverständlich. Und daher erklärt sich, daß Eckarts ganzes Arbeiten mit den Kategorien und den 'passiones esse', die uns so befremdlich sind, in seiner Zeit nicht befremdlich waren. Man nahm sie sicher schon zu seiner Zeit oft genug einfach als einen zweiten Dialekt für die Justifikationslehre selber und übersetzte leicht und selbstverständlich das eine in das andere.

Zu beachten bleibt übrigens, daß auch über Luthers Justifikationslehre immer ein feiner mystischer Schimmer hängen bleibt. Man könnte zwar sagen: 'Alle Termini der mystischen Seins- und Einheitslehre gewinnen bei Luther doch sogleich den Sinn von Termini der Rechtfertigung aus der Gnade. Seins-verleihung, Einheit mit Gott oder Christo oder dem Wort, unio substantialis und substantialissima, mit Christo oder Gott 'ein Kuche werden', das ist nichts anderes als die Verleihung des heiligen Geistes, die vivificatio im religiös-ethischen Sinne und die Tröstung des angefochtenen Gewissens durch das Wort der gnädigen promissio, aus welchem Troste dann die 'novi motūs' im Herzen aufbrechen, durch die das neue und erneuerte Leben als libertas christiana im Herzen da ist'. Das ist zwar richtig, aber es ist nicht genug. Denn sicher handelt es sich auch bei Luther hier nicht um bloße Allegorien, sondern man muß zugleich umgekehrt sagen: 'was Trost durch das Wort ist und was in unserm Gemütsleben erscheint als die klare durchsichtige

Verknüpfung seelischer Wirkung von Trost und erfahrener Liebe mit innerer Erquickung, Befreiung, Stärkung und Willenserneuerung, eben das hat für Luther zweifellos zugleich eine Würde des Übernatürlichen selber. Diese Vorgänge sind ihm nach ihrer Innenseite wirklich und wesentlich 'Seinsverleihung', Wesensmitteilung des Göttlichen selber an die Kreatur. Sie sind auch für ihn allen Ernstes eine *unio substantialis* und der Gottesgeist selber im Herzen. 'Wir wissen, wie der heilige Geist gegeben wird' sagt Melancthon stolz gegenüber den Gegnern, in der Apologie der Augsburgerischen Konfession. Er meint damit, daß er angeben könne, wie ein Herz zu den 'neuen Trieben' des Glaubens, Fürchtens, Liebens komme, durch welche die *regeneratio* und *sanctificatio* und *justificatio* im Herzen da ist. Aber er weiß eben zugleich, daß dieses 'der Geist' ist, und denkt nicht daran, Geistesmitteilung einfach zu ersetzen durch einen plausiblen psychologischen Vorgang. Wer aber 'Geist' sagt, der sagt irgendwie Mystik. Ebenso hat die Luthersche Idee vom 'fröhlichen Tausch' zwischen Seele und Christo (das heißt der ewigen Gottesgerechtigkeit) noch etwas an sich von jenen 'Hochgefühlen', von denen wir oben sprachen als für Eckart charakteristisch. Zwar viel gedämpfter, aber doch fühlbar als das Glück der Seele, mit 'Christo in gleichen Gütern zu sitzen'.

3. Der *homo nobilis*, der '*homo Deo non unitus sed unus*' ist auch für Eckart *de facto* doch eben erst der *homo justificatus*. Und kommt man von der *justificatio* her, die für Eckart, in der Form der Eingeburt Gottes oder des ewigen

Wortes in die Seele, die eigentliche Zentrallehre seines ganzen Systems ist, so könnte man zeitweilig versucht sein, überhaupt seine ganze Seins- und Überseinsmystik zu nehmen als eine bloße 'forma emphatice loquendi'. Um so mehr, als Eckart dieses selber für sich in seiner Rechtfertigungsschrift in Anspruch nimmt. Das würde heißen, als eine Form, die Wahrheiten der Rechtfertigungslehre durch hochgreifenden Ausdruck, durch packende Bilder, durch ungewohnte Einkleidung nachdrücklich zu Gemüt zu bringen. Das wäre allerdings zu weit gegangen. Er redet wirklich von 'mystischen Dingen'. Aber er hat recht, wenn er fühlt, daß Rechtfertigung, Neugeburt, Geburt aus Gott, der Same von Gott gesät, die Narde von Gott erflossen, kurz, daß die Begriffe der paulinischen und Johanneischen Rechtfertigungslehren in der Tat Namen für eine 'mystische' Erfahrung sind, sofern in ihnen allen eine reale Gotthabe, ein Anteilhaben selber an der zōē, an dem Leben aus Gott selber gemeint ist. Und wenn man seinen frühesten Aussagen und seinen einfacheren Schriften folgt, so liegt die Vermutung nahe, daß grade von der Rechtfertigungslehre her ihm der entscheidende Anstoß gekommen ist zu dem, was sich dann bei ihm in seinem mysticus intuitus steigert und vollendet. Jedenfalls versteht man von der justificatio her am leichtesten, wie gewisse 'platonische' Momente der Spekulation sich ihm neu beleben mußten. Das gilt besonders von seiner Auffassung von der 'participatio', der platonischen 'Methexis'. Diese war im thomistischen System eingetrocknet fast zur Unkenntlichkeit und wurde eigentlich nur mitgeschleppt als ein gegebenes Stück des metafysischen Wörterbuches. Bei

Eckart aber hat sie wieder ihren alten Sinn: reales Anteilhaben an der ewigen Idee selber, die selber ewige Realität in Gott und mit Gottes Wesen identisch ist, darum reale Anteilhabe an Gott selber. Und es ist charakteristisch, daß Eckart mit der naiven Selbstverständlichkeit, mit der jede bedeutende und unmittelbar gewachsene Intuition aufzutreten pflegt, ohne weiteres die scholastische Tradition so nimmt und versteht, wie er selber die Dinge versteht, und z. B. hinsichtlich der Lehre von der *participatio* seinen eigenen offensichtlichen Unterschied gegen Thomas gar nicht bemerkt. Und andererseits ist uns in diesem Zusammenhange hier noch bemerklicher, daß Eckart grade an der Idee der *justitia* sein Verständnis von der *participatio* am klarsten und entschiedensten entwickelt.

4. Das angegebene gilt besonders auch von der Lehre Eckart's, die seine eigentliche Zentrallehre ist und am stärksten mystische Farbe trägt: von der Lehre der Eingeburt Gottes oder des ewigen Wortes in den Grund der Seele. Man kann auch hier in Versuchung kommen, die Dinge schier zu einfach zu verstehen und ihren mystischen Charakter als bloße Allegorie zu fassen für die Vorgänge der Rechtfertigung. Das wäre wieder falsch. Aber man muß andererseits zugleich verstehen, welche 'schlichten' Rechtfertigungstatsachen hier mitgemeint sind. Versuchen wir, sie deutlicher zu machen.

Gott spricht sein ewiges Wort von Ewigkeit. Er spricht es auf eine doppelte Weise, die doch nur ein Sprechen ist vom Standpunkte Gottes aus. Er spricht es ewig in sich selbst,

damit spricht er es ewig in der Seele. Er zeugt seinen Sohn von Ewigkeit in sich selbst, damit zeugt er ihn in uns, und damit zeugt er uns selbst als seinen ewigen Sohn. Was aber ist das ewige Wort oder der Sohn, wenn es ausgesprochen ist in der Seele Grund? Was ist es da? Es ist, was es in Gott und für Gott selber ist: der Selbstgedanke Gottes selbst, das heißt die Erkenntnis Gottes von sich selbst, die der Seele eigen wird durch die reale participatio am Worte selber. Das Wort in sich haben, das ist also Teilhaben an der Erkenntnis Gottes, mit der Gott sich selbst erkennt. Das heißt zugleich: die Erkenntnis Gottes haben nicht als ein Akzidens, nicht als ein empirisches 'psychologisches' Faktum, nicht im einzelnen konkreten Vorstellungsakte, nicht als einen Begriff oder als eine Theorie, sondern als das eigentliche überempirische Grundwesen der Seele selber. Sie hat nicht den Sohn, sie ist der Sohn. Sie hat nicht die Erkenntnis Gottes, sondern ihr Wesen selbst ist im Grunde Gott-Erkentnis selber. Und was in uns als 'Gedanke' oder Begriff Gottes vorkommt, das ist alles nur eine äußerliche Funktion der 'Kräfte', nicht die wesentliche Sache selbst. So aber erkennt und liebt Gott selbst sich selbst in uns, sagt Eckart.

Diesen tiefen Satz nun kann man gründlich mißverstehen, und dann wird 'Pantheismus' daraus. Nämlich wenn man ihn versteht etwa im Sinne Ed. von Hartmanns, wonach Gott selber erst im menschlichen Bewußtsein zum Selbstbewußtsein komme. Für Eckart ein voller Wahnsinn! ¹⁾ Denn

¹⁾ Vgl. Lehm. S. 240: Gott ist sich seiner selbst bewußt. Und nur in diesem Selbstbewußtsein wird er sich auch aller Kreaturen bewußt.

ewig zeugt Gott seinen Sohn in sich selbst. Ewig bestimmt sich die Gottheit zu Gott, zu persönlichem Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, indem der Vater in sich selbst das 'Wort' spricht. — Aber: ewig gibt Gott der Seele alles, was er selber ist und hat. Die Seele 'partizipiert' an seinem Sein selber, und nur dadurch hat sie das Sein. So partizipiert sie an seinem Erkennen selber. Und so ist ihr Erkennen nicht eigenes Tun, nicht eigenes Finden — das ist die Pointe der Sache! — sondern sie erkennt überhaupt nur, indem das ewige Sein selber in ihr ist und damit zugleich das ewige Selbsterkennen¹⁾. Das ist nicht *Pantheismus*, sondern sein extremes und vielleicht übersteigertes Gegenteil: das ist *theopantistisch* empfunden und der Ausdruck einer 'exzessiven Gnadenlehre', nicht einer Vergötterung der Kreatur²⁾.

5. Wie aber Gott ewig sein Wort in die Seele spricht, so gebiert die Seele den Sohn zurück in den Vater. Auch dieser ungeheuerliche Satz hat seine sehr schlichte Unterlage. Denn gemeint ist damit der auf Grund der justificatio entstehende neue Gehorsam der Seele. 'Der Sohn' ist ja zugleich die wesentliche Gerechtigkeit selbst, und die Seele 'gebiert' den Sohn wieder, indem sie, durch die Eingeburt der 'homo nobilis', das ist der homo justificatus, geworden, nun ihrerseits ausblüht im guten und vollkommenen Werk

1) Ganz grade so sagt Luther: Solus Deus novit, et ii, qui oculis Dei vident, id est, qui spiritum habent. Wei. Ausg. 18, 709, 1 ff.

2) Über den diametralen Gegensatz von Theopantismus und Pantheismus vergleiche R. Otto, Vischnu-Nārāyana, 2. Aufl., S. 85.

der Gerechtigkeit, in Tat, Gesinnung, Gehorsam, Liebe und aller Tugend, die dann der zurückgeborene 'Sohn' sind:

Von einer jeglichen Tugend der Gerechten wird Gott geboren (Pf. 139, 9).

Darum tritt als Dublette dieser Rückgeburt des Sohnes in den Vater, ganz unbekümmert um 'Konsequenz' oder Überlagerung der Bilder, bei Eckart auch der andere Gedanke auf, daß wie der Vater mit dem Sohne in Wechselwirkung den 'Geist' aus sich hervorgehen lassen, also auch der Mensch, als der Sohn gewordene, mit dem Vater in Wechselwirkung 'den Geist' hauche. Und so sehr schweben diese Ausführungen zwischen Bild und Realistik, daß man sich wieder hüten muß, sie nicht nur für das erstere zu halten¹⁾. Gewiß wäre das falsch. Denn gewiß meint Eckart mit alledem höchst reale und mysteriöse Wunderverhältnisse zu sagen, deren 'raritas' ihn selber fühlbar erstaunt und erregt. Aber noch viel falscher wäre es, hier 'die Mystik' zu lösen von ihrem Boden schlichter, einfacher, erstgegebener christlicher Glaubensideen und -Gehalte, und zu verkennen, daß diese Mystik 'gefärbte' Mystik ist, gefärbt von der christlichen Justifikationslehre und bis ins letzte und feinste durchdrungen von den Säften ihres Bodens, von christlichen Inhalten überhaupt, ohne die sie fast eine leere Attrappe sein würde.

¹⁾ Man vergleiche etwa Stellen wie folgende: *Conceptio enim verbi (eines beliebigen Wortes überhaupt) quae fit amore adhaerente et inhaerente rei, quam audimus aut cogitamus aut cognoscimus, est ipsa proles mentis sive verbum natum. Ebenso: Adhaerens Deo concipit Deum, concipit bonum, florescit et in ipso flore fructus conceptionis est et perfectus est* (574).

DRITTES KAPITEL

MYSTIK ALS GNADENERFAHRUNG

1. Das zeigt sich am meisten darin — und hier kommen wir auf den Punkt, den wir oben bereits andeuteten —: daß diese sonderbare Lehre vom 'vergotteten Menschen', vom Menschen, der gleichwesend, gleich ewig mit Gott, mit Gott Welt und alle Dinge schaffend, in Wahrheit ein 'homo nobilis' ist, umschlägt in eine exzessive — Gnadenlehre! Sie hat bei Eckart gelegentlich noch synergistische Töne in sich. Aber der Sinn seiner Spekulation ist das nicht. Und das völlige Zunichte-Werden der Kreatur, die, sofern sie in sich selbst ist und nach dem, was sie in sich selbst ist, schlechthin nichts und nichts ist, hat Luther bei Tauler und beim Frankfurter völlig richtig verstanden als eine Linie, die auf seine eigene Lehre von der *justitia passiva, sine omnibus propriis viribus, meritis aut operibus* zulief, und die in dieser sich selber notwendig abschließen mußte. Daß der Mensch, der doch der *homo nobilis* ist, der nicht nur *unitus*, sondern *unus* ist mit Gott selber, und dieses von Ewigkeit und im tiefsten Grunde der schweigenden Gottheit selber, daß eben dieser schlechthin der rettenden Gnade bedürfe, ohne die er in den Grund der Hölle sinkt, um dort zu brennen im Nichts der Kreatur, das ist für unsere heutige Auffassung so fremdartig, daß man begreift, wie Leute, die von außen an diese Dinge herankommen, hier Anpassung oder Restbestände vermuten. In Wahrheit ist aber grade

das der Sinn der Eckartschen Grundintuition selber, so wenig er uns auch einleuchten mag.

2. Zu ihrem Verständnis genügt noch nicht, was wir oben über den Doppelcharakter von 'Schöpfung' ausgesagt haben. Man kann zur Verdeutlichung der Sache eigentlich nur eine einzige, aber in der Tat eine schlagende Parallele heranziehen, nämlich Paulus. Derjenige wird Eckart verstehen, der die höchst 'wunderliche' Logik verstanden hat, die Paulus anwendet in Philipper 2, 12—13:

Schaffet daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern, denn — Gott ist es, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen.

Diese Worte sind nach aller natürlichen Logik völlig widersinnisch. Wenn Gott nach seinem Wohlgefallen, und das heißt bei Paulus nach seiner ewigen, vor der Zeit der Welt geschehenen, unerschütterlichen, durch nichts beeinflussbaren oder gar veränderbaren Vorversehung erwählt und verwirft und selber alles wirkt, das Wollen wie das Vollbringen, was soll da eine Ermahnung, selber zu schaffen, mit Furcht und Zittern, und das heißt mit Aufbietung aller eigenen Willenskräfte und aller eigenen Anspannung bis zum letzten Nerv? Es ist die Meinung Pauli, daß wir bei Gott ewig sind, was wir doch erst sein sollen: ewig versehen, ewig ausgewählt, ewig berufen, ewig gerechtfertigt, von Ihm ganz allein, vor allem eigenen Wählen, aber grade deswegen auch ganz und gar. Dem entspricht aber der 'homo nobilis' Eckart's, wie er ewig bei Gott ist, sub ratione ydeali.

Und der ewig Versehene und Gerechtfertigte ist ja auch bei Paulus kein bloßes Gedankending in Gott, sondern eine geheimnisvolle Wirklichkeit. Und die Erwählung, die mit der Rechtfertigung eins ist (die bei Eckart wieder mit dem *conferre esse* eins ist), ist bei Paulus ebenfalls kein zeitlicher Akt, sondern ein ewiger Akt außer Raum und Zeit und Geschichte und Einzelgeschichte, unabhängig von unserm empirischen Entstehen, Werden, Sein, Tun¹). Was ewig bei Gott Tatsache ist, und ewig gesetzt ist mit seinem Rat-schluß (der zweifellos auch für Paulus identisch sein würde mit dem ewig unwandelbaren Wesen Gottes selber) — eben das ist nun aber, nach dieser seltsamen Logik, für uns eine Sache unseres Entscheidens, Schaffens, Werdens, belastet mit aller Notwendigkeit unseres Schaffens mit Furcht und Zittern, und ebendeswegen belastet mit dem vollen Risiko der Zielverfehlung, wenn dieses Schaffen mit Fürchten und Zittern nicht statt hat. Und eben der, der ewig gerettet ist und den kein Teufel aus Gottes Hand reißen kann, eben der ist fehlender Sünder, ohnmächtig und der rettenden Gnade bedürftend.

3. Es ist völlig unmöglich, solche tiefen Doppelintuitionen ‚logisch‘ zu reimen und durch synergistische Halbierungen oder sonstige Angleichungen auf einen plausiblen General-nenner zu bringen. Es ist aber zugleich klar, daß nach jener seltsamen Logik die beiden polaren Behauptungen sich nicht verhalten wie Gegensätze, die notdürftig auszu-

¹) Und diese Erwählungsidee ist bei Paulus gleichfalls umklungen mit starken Hochgefühlen.

gleichen wären. Ja, es ist nicht einmal richtig, hier das beliebte 'Paradox' heranzuziehen. Paulus weiß in dieser Hinsicht von gar keinem Paradox. Vielmehr die oben genannte Philipperstelle geht, ohne das mindeste Gefühl, auch nur etwas Kühnes oder Seltsames zu sagen, im Tone selbstverständlichster Einsicht und Evidenz vom Vordersatz zum Nachsatz über mit dem 'denn Gott ist es'. Und auch Eckart, der sonst seine Paradoxe feierlich genug ankündigt, kommt gar nicht auf den Gedanken, daß zwischen seinem homo nobilis und dem Rettungsbedürftigen ein Gegensatz wäre. Er sagt ruhig und mit Selbstverständlichkeit:

Unser Herr lehret uns hier, wie edelgeboren der Mensch ist in seiner Natur, und wie göttlich das ist, dazu er kommen mag in Gnaden! (Bü. 2, 104).

Grade weil der Mensch der Gotteine ist, und der ewige Sohn selber, darum folgt, daß er so dringend der 'collatio esse' bedarf und damit der Gnade, Reue, Buße, Vergebung, und auch der eigenen Mühe in Hingabe seines Willens, in Verlassung, Demut und jener Tugend, die Eckart vergeistigend die 'Armut' nennt und die in Wahrheit nichts anderes ist, als das Halten des inneren Sabbathes, das 'vacare Deo', damit dieser wirke alles in allem.

Man vergleiche noch:

Die Natur macht das Holz zuerst warm und heiß, danach macht sie es erst zu einem Feuerwesen. Gott aber gibt zuerst das Sein, und danach erst — innerhalb der Zeit — auch alles das, was an ihnen der Zeitlichkeit gehört (wie Werden und Wirken). Gibt Gott doch auch erst den heiligen Geist und dann erst die Gaben des Geistes (Bü. 2, 114).

Das Feuer-werden geschieht mit Widerstreit, mit Ach und Weh, als ein unruhvolles Treiben innerhalb der Zeit. Die vollzogene (prinzipielle) Geburt des Feuers aber ist Lust und Freude, sonder Zeit und Ferne (Bü. 2, 76).

Eckart kennt auch sehr wohl den Zusammenhang seiner eigenen Gedanken mit denen des Paulus (Lehm. S. 246, Pf. 91, 1):

‘Sankt Paulus sagt: Wir sind ewiglich erwählt in dem Sohne. Darum sollen wir nimmer ruhen, daß wir das werden, was wir ewiglich in ihm gewesen sind.’

Oder (Bü. 1, 15):

‘Bei Gott gibt es nichts Abgelaufenes oder Künftiges. Er hat alle Heiligen ewiglich geliebt, sowie er sie vorgesehen hat, ehe die Welt wurde.’¹⁾

4. Die Parallele zu früher Gesagtem (vgl. S. 257) und das Einheitliche der Eckartschen Grundkonzeption wird hier zu-

¹⁾ Dieses Verhältnis wirft aber zugleich Licht auf Eckart's Lehre von der ratio ydealis. Er übernimmt hier die platonische Überlieferung von der ewigen Idee des Menschen, von der sich der kreatürlich-empirische Mensch einerseits unterscheidet, und an der er anderseits ‘Anteil hat’. Seine eigentliche Meinung aber ist eigentlich viel einfacher und bedürfte dieser Schulspekulation nicht. Nach ihr ist das Verhältnis vielmehr einfach dieses: Ein und derselbe Mensch kommt zwiefach in Betracht. Einerseits so, wie er ein Wesen dieser Zeit und Vergänglichkeit, des Werdens und des Gestaltens ist. Und anderseits so wie er, derselbe, ewig ist in und bei Gott. Diese Betrachtung hat vielmehr Ähnlichkeit mit Kants Lehre vom intelligiblen Charakter des Menschen, der als solcher außerhalb ist von Raum, Zeit und Naturgesetz, und anderseits als Erscheinung allen diesen unterworfen ist. Dieses Verhältnis drückt sich bei Eckart aus in dem von ihm so gern gebrauchten Worte ‘Insofern, als verrealis, inquantum’:

Eine Schrift sagt: ‘Vor Erschaffung der Welt bin ich.’ ‘Vorher’ bin ich: Das will sagen: insofern der Mensch erhaben ist über die Zeit, in der Ewigkeit, wirkt er ein Werk mit Gott (Lehm. S. 246).

gleich deutlich geworden sein: Wie der völlig gelassene, in die Ruhe eingegangene Wille seinen unmittelbaren Gegenwurf hat in unermüdeter reger Tat, wie die tiefste innere Einheit des Seelengrundes grade das belebende Prinzip ist der 'Kräfte' und ihres gesunden Spieles, ja, wie die einfältige wüste Gottheit der Grund der Möglichkeit ist von Gott, Person, Schaffen, Lieben, Sichmitteilen, so sind hier grade die 'exzessiven Hochgefühle' Grund und Folie, von denen sich um so tiefer das Nichts als Kreatur und das Bedürfnis der Gnade abheben müssen und selber einmal exzessiv werden müssen.

5. Das Verhältnis der mystischen Gedankengänge Eckart's zu Justifikations- und Gnadenlehre kann man zusammenfassend durch folgende Punkte genauer bezeichnen: Jene und diese gehen parallel, und sie entsprechen sich fast Punkt für Punkt. Weiter: Ihre Termini sind vertauschbar. Und sie gehen hinsichtlich ihres Sinnes zwanglos ineinander über; oft genug aber werden sie gradezu zu Synonymen. Und endlich: jedenfalls ist die erstere Gedankenreihe mit den Inhalten der zweiten so durchdrungen und gesättigt, daß sie von diesen in keiner Weise ablösbar gedacht werden könnte.

6. Hierzu aber kommt, daß auch abgesehen von der Justifikation Eckart weithin mit seiner mystischen Ontologie, Theologie und Seelenlehre religiöse oder seelische Tatbestände im Auge hat, die, ihrer mystischen Garderobe entkleidet, sich als Grundtatsachen tieferen religiösen Erfahrens und tieferen Gemütslebens überhaupt bewähren, und die

von Eckart mit einer Klarheit und Tiefe erkannt sind, wie selten. Das gilt besonders hinsichtlich seiner Lehre vom 'Seelengrunde'. Was Eckart mit dem Seelengrunde meint, das gibt es eben. Und wenn dieser Seelengrund ein 'mystisches Faktum' ist, dann ist 'Mystik' in irgendeinem Grade ein elementares und unaufhebliches Moment unseres eigenen Wesens selbst.

a) Eckart hat gesehen, daß tief unter dem Bereiche unseres bewußten seelischen Lebens, wie es sich in einzelnen empirisch bemerkbaren Vorstellungsakten, Willensakten, Gefühlsbewegungen betätigt, das ungeheuerere Gebiet des uns selber Unbewußten unseres Lebens und Seins sich birgt, in das und in dessen letzte Tiefe auch die schärfste Selbstbesinnung vergeblich einzudringen sucht.

b) Hier im Kerne selber ist wirklich das eigentliche Wesen des Menschen beschlossen, das eigentliche Zentrum aller charakteristischen actio und reactio. Hier ist die Tiefe, die ruhen kann unbewegt und unverändert, auch wenn an der Oberfläche das Spiel der 'Kräfte', der Gedanken und Begriffe, der Erregungen, Wünsche, Sorgen, Hoffnungen des Augenblickes je nach Zeit oder Lage abläuft und sich verändert im flüchtigsten Wogentanze.

c) Hierhin kann das Leben der Seele sich zurück- und einziehen, wenn und indem es sich heraus- und zurückzieht aus dem Wirken der äußeren Kräfte, aus der Vermittlung und Zerteilung im diskursiv-reflexiven Arbeiten des Verstandes, aus der Zerteilung der einzelnen und der äußeren

Antriebe: dann nämlich wenn — wie schon unsere gewöhnliche Sprache sagt — ein Mensch 'einmal zu sich selbst kommt'.

d) Hier ruht auch, unabhängig und unterhalb aller Verstandesoberfläche, all jenes Erkennen, Einsehen und Sinnfassen, all jenes Vermögen höherer 'Urteilkraft' aus Ideen, die in den Urteilen des 'Gewissens', der 'inneren Stimme' des 'Zeugnisses des Geistes von innen her' hervorbricht und dann vor unser Bewußtsein tritt. Und erst hier in diesem Zentrum selber erblüht die Kraft und die unmittelbare Gewißheit aller idealen, vornehmlich auch aller religiösen Überzeugung. Erst was in 'den Grund' drang und hier sich bewährte, wird uns Wahrheit, und unerschütterliche Wahrheit. Und erst was aus diesem 'Grunde', unreflektiert, unge'macht' und unge'wollt' aufgeht und aufblüht, sei es als 'Bild' in den Vorstellungskräften oder als Entschluß in den Willenskräften, ist echt, ist eigen, ist wurzelhaft, ist 'wesentlich', ist wahres Werk, ist Leben. 'Aus meines Herzens Grunde' — singt das Kirchenlied¹⁾).

7. Dieser Seelengrund Eckarts wäre mit denselben Bildern zu bezeichnen, die er von der Gottheit selber gebraucht: a: ein aus sich rollend Rad und ein in sich fließender Fluß. Denn er ist einerseits der Grund der Möglichkeit alles Wirkens der Kräfte, gibt ihnen selber Leben und Antrieb,

¹⁾ Was Eckart in der Mysteriensprache seiner Mystik vom Seelengrunde sagt, dasselbe hat unter den neueren wohl Maeterlink im Auge, wenn er redet vom 'temple enseveli' in uns, nur daß er nicht des Meisters Tiefen erreicht.

und anderseits wird alles, was erfahren und aufgenommen wird, erst Leben, wenn es eingeht und aufgenommen ist in den Grund, und hier zugleich einschmilzt in die Einheit und Einfachheit des inwendigen Lebens selber, seiner Getrenntheit, Einzelheit und Zerspaltenheit entkleidet. Und b: auch diesen Seelengrund als Potenz und als höchste Synthesis könnte Eckart in seiner Redeweise füglich bezeichnen mit seinen verblüffenden Ausdrücken vom Eins-werden und 'Nichts-werden'. Denn zu 'Nichts', das heißt zu dem von aller Besonderheit, von allem 'Zufall' Befreiten wird alles, was in ihn eingeht, indem es eingeht in die Einheit unmittelbaren Lebensbesitzes selber. Und diese Momente a und b werfen nun ein eigenartiges Licht zurück auf seine Spekulationen über die absolute Einheit seiner 'wüsten, weiselosen Gottheit' selber und auf die Motive solcher Spekulation. Die Seele ist nach ihm Wider- und Abbild der Gottheit. Es ist aber die Frage, ob hier das Urbild nicht umgekehrt stark nach dem Abbild gezeichnet ward, ob nicht die Züge, die Eckart am eigenen tieferen Wesen der Seele selber erschaut, ins Unendliche vergrößert als Züge der Gottheit objektiviert worden sind. Jedenfalls ist keine Frage, daß in Gott eben diese 'Gottheit' nicht ernstlicher die 'Wüste' sondern ganz gleichermaßen der tiefe Lebensgrund ist, der sowohl die Potenz wie die höhere Synthesis ist alles dessen, was Gott ist in seinen 'Personen' und Kräften.

8. Blicken wir nun noch einmal zurück auf Śankara, so ermessen wir voll den Abstand. Śankara kennt den ātman in uns, aber dieser ātman ist nicht 'Seele' im christlichen

und Eckartschen Sinne: Seele, die mit 'Gemüt' identisch, das unendlich Lebens- und Tiefen-reiche ist, eine Stätte immer satteren Erfahrens und Besitzens, ein 'inwendiger Mensch' mit den leuchtenden Farben des biblischen Begriffes dieses Wortes. Am wenigsten aber ist sein ātman 'Seele' im Sinne religiösen Gewissens-Wesens, das da 'hungert und dürstet nach Gerechtigkeit', und dem das 'Esse' selber identisch ist mit dem Gerechthein aus der Gottesgerechtigkeit selber. Śankara's Mystik ist wohl ātman-Mystik, aber keine 'Seelenmystik' im tieferen Sinne der 'Mystik des Gemütes', das heißt der Mysterien des Gemütes. Und sie ist am allerwenigsten 'mystifizierte Justifikation' oder 'Gnadenmystik' als 'Rechtfertigung und Heiligung'. Sie ist es nicht, weil seine Mystik sich nicht wölbt über dem gewachsenen Boden palästinisch-biblicher Religiosität, sondern über dem geistigen Boden Indiens.

VIERTES KAPITEL MYSTIK UND ETHIK

1. Aus demselben Grunde hat die Mystik Śāṅkara's keine 'Ethik'. Sie ist nicht unmoralisch, aber sie ist moral-los. Der Mukta, der Erlöste, der zur ekatā, zur Einheit mit dem ewigen Brahman gekommen ist, ist entnommen allem 'Werk', dem üblen sowohl wie dem guten. Denn alles Werk 'bindet'. Er läßt alle Werke fahren und ruht in der Einheit.

Wir haben oben gesehen, wie die Gītā ein Ethos kräftigen, mannhaften Wirkens und Handelns befürwortet, und wie Śāṅkara es im 'unteren Stockwerk' anerkennt. Aber für ihn als Mystiker, und auf dem Standpunkte seines eigentlichen Ideales versinkt alles Wirken und alle Tat restlos. Und dies ist um so eindrucklicher, als Sinn und Wert kräftigen Wirkens zuvor anerkannt und warmherzig verteidigt worden war. Mit einer gradezu erschreckenden Beharrlichkeit und Folgerichtigkeit wendet Śāṅkara alle Mittel seines Scharfsinnes und seiner Dialektik an, um den klaren Grund-sinn der Gītā, der grade das Īśvara geweihte Werk preisen will, zu verdunkeln und zu verkehren und zu einer Unterstufe zu machen, über der sich die Stufe der völligen Stillstellung alles Wollens und Wirkens erheben soll.

Ganz anders bei Eckart. 'Was wir eingenommen haben in der Kontemplation, das geben wir aus in der Liebe.' Grade auf dem Boden seiner Mystik erblüht diese seine wunder-volle freie Ethik von größter Kraft. Denn die Gerechtig-

keit in der Einung mit dem Esse ist — sowenig wie bei Luther — eine bloß angerechnete Gerechtigkeit, sondern eine Wesensgerechtigkeit, die ausblüht in den wahren lebendigen Werken des 'neuen Gehorsams'. Und das kommt daher, daß dieses göttliche Esse selber die wesentliche Gerechtigkeit ist, indem es in sich hat den Gott der Profeten und des Evangeliums. Dieser sagt von sich: 'Ich bin, der ich bin', und diese Stelle ist der Grundtext für Eckart's Gottesbestimmung als des reinen Esse. Aber dieser 'Ich Bin' des reinen Seins ist eben der Gott alles sittlichen Ideales in persönlicher Reinheit und Vollkommenheit wie in Forderungen des sozialen Ideales gegenüber Mensch, Welt und Geschöpf. Und so wird diese Mystik grade zu einer 'voluntaristischen' im echten Sinne, das heißt nicht zu einer Mystik des aufgeregten Gefühles sondern der Hingabe des Willens in den tätigen ewigen Willen selber.

2. Fast alle Mystik verlangt Willenshingabe. Aber dabei steht sonst im Vordergrund die sich unterwerfende Resignation hinsichtlich des eigenen Willens, das Verzichten auf Eigenwillen zugunsten des göttlichen Willens. Die kennt Eckart auch. Aber zugleich handelt es sich bei ihm um höheres: um Einigung des Willens mit dem höchsten zu neuer frischer Tat. So ist Eckart grade der Verkünder des Willens, der, mit dem göttlichen geeinigt, frei geworden ist. Und es hat niemand herrlicher vom Willen und von befreiter Willenskraft geredet als er. Diese Mystik ist wirklich voluntaristische im echten Sinne. Wille eint sich mit Wille. In dem einen ewigen, tätigen, einigen Willen ver-

sinkt geschaffener Einzelwille, Sonderwille, Widerwille. Aber im erneuerten, starken Willen des geeinten Subjektes lebt nun der ewige heilige und heilvolle Wille selber. — Diese Idee geht durch alle Stufen: sie beginnt mit den 'schlichsten' Formen eines entschlossen voluntaristisch gefaßten 'einfachen' Christentumes. Und sie steigt in die höchsten Stufen der Bilderwelt der mystischen Einigung. Sie hat dazu bisweilen so sehr den Ton, daß die ganze Seins-Mystik hinter dieser Willensmystik verschwindet, vielmehr, daß das Gelangen zum 'Sein' ganz Hingelangen zum lebendigen Willen wird, und daß das Einssein mit Gott schier eins wird mit dem 'Einhelligsein' mit Gott:

Ein solcher Mensch ist dermaßen einhellig mit Gott, daß er dasselbe will mit Gott und in der Weise, wie Gott es will (Bü. 2, 67).

Oder:

Das aber hat niemand, denn dessen Wille mit Gottes Willen völlig einig ist. Solche Einswerdung gebe uns Gott. Amen. (Bü. 2, 55.)

3. Und von hier aus bekommen auch seine scheinbar frostigen Seins-spekulationen noch eine besondere Farbe. Es würde Eckart nämlich nicht genügt haben¹⁾, wenn man ihn einfach verstehen wollte als den, der 'den Adel der Gesinnung' gegenüber dem bloßen äußerlichen Werke gepriesen hätte. 'Schaffet einen guten Baum, so habt ihr gute Frucht' — schon dieses Gleichnis weist tiefer als auf bloße 'Gesinnung'. Es weist auf ein Sein zurück, in dem auch

¹⁾ Ob mit Recht, das untersuchen wir hier nicht.

‘Gesinntsein’ erst gründet. Dasselbe meint jedenfalls Eckart. Er würde erwidern: Nicht nur auf ein Gesinntsein, sondern auf ein Sein kommt es an. Aus einem inwendigen Sein erst fließt auch ein Gesinntsein, und von einem Sein hängt es ab, wie ich gesonnen bin. ‘Sei wesentlich’, und sei wesentlich recht, so ist dein Gesinntsein und dein Wirken recht. Gott aber ist selber das wesentliche Sein und die wesentliche Gerechtigkeit. So genügt dir nicht, daß du ihn in bloßem Gedanken hast, auch nicht, daß du ihn im Willen oder in der Gesinnung hast. Die wesentliche Gerechtigkeit selber muß dein eigenes Sein sein, das heißt: Gott muß du sein, willst du recht sein.

FÜNFTES KAPITEL WELTGEFÜHL

Und damit hängt wesentlich ein weiteres unterscheidendes Moment zusammen. Man kann es nennen das Weltgefühl der beiden Meister und ihre Stellung zur Welt, zur gegebenen Wirklichkeit der Dinge, und ihre Stimmung ihnen gegenüber.

Für Śankara bleibt Welt Welt, nämlich das zu fliehende, zu verneinende, das Unheilvolle, das Leidige. Und wie wir schon gesehen haben, entsteht auf diesem Boden eine eigene erbauliche Kunst, die Welt zu malen mit 'pessimistischen Farben'. Scharf stehen sich gegenüber Samsāra und Brahmanirvāna. Und Nirvāna ist der rein jenseitige Zustand: nie könnte samsāra selber nirvāna sein. Darum ist auch das Heil in Brahman bei Śankara in Wahrheit erst postmortal. Es wird erst eigentlich erreicht, wenn der mukta, der zur Vollkenntnis gekommene, den Rest der Früchte seines früheren Karman ausgekostet hat, das heißt: erst mit dem śarīra-nipāta, dem Abfall dieses sterblichen Leibes selber. Bis dahin ist er in einem Wartezustande, der ihm 'lange dauert', und dessen Ende er ungeduldig erwünscht. Der Gandhāramann, und Śankara mit ihm, sagt: 'So lang dauerts ihm lange, bis er sagen wird: Ich bin frei, ich gehe zu ihm.'

Eckart aber sagt: 'Darum möchte ich bleiben bis an den jüngsten Tag.' Für ihn ist Samsāra schon Nirvāna, und beide werden ihm eins, und das Heil findet er selbst in und an der neu erblühten Welt. Es ist bezeichnend für ihn, daß es bei ihm die Klagelieder über Welt und Leib nicht gibt, die

bei Franziskus eine solche Rolle spielen, und die auch Luthers Predigt gelegentlich verunzieren, und die grade der indischen Betrachtung, sowohl im Buddhatum wie im Hindutum so ge-
läufig sind. Ihm, sobald er die Erkenntnis gewonnen hat,
leuchtet Gott in allen Kreaturen. Und er gewinnt die Fähig-
keit, daß ihm dann 'alles Gott geworden ist'. Die Welt, als
bloße Kreatur, sicut est in se, auch für ihn leidvoll, wird
ihm, wenn sie in Gott wiedergefunden ist, ein Schauplatz
freudiger spontaner Tat in allem guten Werk. Wohl ist er
überzeugt, daß sich, was hier beginnt, dereinst noch 'voll-
enden' werde. Aber er hat keine Ungeduld danach. Und
er erwartet keine 'Überraschungen' der visio beatifica. Denn
für ihn wird Gott geschaut, wenn er erkannt wird in wesent-
licher Erkenntnis, die mit dem Sein identisch ist und im
Wirken ausblüht:

Manche Leute meinen, hier (in diesem Leben) nur ein Wesen der
Kreatur zu haben, dort aber (in jenem Leben) ein göttlich Wesen.
Das kann aber nicht sein. Damit (das heißt mit solcher Entgegen-
setzung) sind viele betrogen (Pf. 470, 24).

Ich habe wohl gesagt, daß ein Mensch Gott schon in diesem
Leben in derselben Vollkommenheit schaut und in ganz derselben
Weise selig ist, wie nach diesem Leben.

Der Unterschied von dort und hier (wenn gesehen in
Gott) ist nicht ein qualitativer, sondern nur der der vollen
Aktualität gegen 'Möglichkeit' und halbe Verwirklichung:

Nach diesem Leben soll das bloß Mögliche (und halb Verwirk-
lichte) an uns transfiguriert werden in die volle Wirklichkeit.
Diese Transfigurierung wird aber das Erlebnis der Seligkeit (nur
nach dem Grade der Klarheit, nicht aber hinsichtlich des Ge-
haltes selbst) nicht vollkommener machen, als es jetzt schon ist
(Bü. 1, 203).

SECHSTES KAPITEL

SEIN UND LIEBE

1. Und endlich, mit allem vorhergehenden hängt es nun aufs innigste zusammen, daß dieser Verkünder der Erkenntnis und des Seins als des Höchsten der warme Verkünder der christlichen Liebe ist, der Gottesliebe wie der Nächstenliebe. — Wir sprachen von der 'voluntaristischen' Mystik des Mittelalters und ihrer Parallele, der mystischen Bhakti im Osten, als einer Mystik des erregten Gefühlsrausches, wo in starker Emotion das Ich und das Du der im Gefühl Verbundenen ineinander fließt und ein Einssein sich ergibt in der Form übersteigerten Gefühles. Einen solchen Gefühlsrausch und eine solche 'pathologische' Liebe kennt Eckart nicht. Ihm ist Liebe die christliche Tugend der *agápē*, stark wie der Tod aber kein Rausch, innig aber höchst demütig, und zugleich willens- und tatkräftig wie die kantische 'praktische' Liebe.

2. Dadurch ganz besonders unterscheidet sich Eckart so völlig zugleich von Plotin, als dessen Schüler er immer noch hingestellt wird. Auch Plotin ist Verkündiger mystischer 'Liebe'. Aber Plotins Liebe ist durchaus nicht die christliche *agápē* sondern der griechische *Erōs*, der Genuß ist, und zwar Genuß sinnlicher und übersinnlicher Schönheit, der vom ästhetischen Erleben ausgeht, das Eckart kaum kennt, und der in seiner feinsten Sublimierung in der Tat

immer noch etwas an sich trägt vom Erōs in Platons Symposion: diesem großen 'Dämon', der von der Brunst des Zeugungswillens aus sich verklärt zur göttlichen Brunst, aber auch als diese doch eben ein sublimiertes Moment des Brünstigen in sich behält¹⁾.

Eckart aber kommt weder wie die emotionale Liebesmystik von erregten Gefühlszuständen aus nachträglich zu seiner Einung mit dem Höchsten, als Gipfelpunkt ineinander fließender Gefühlszustände:

Minne einiget nicht. Si einiget wol an eime werke, niht an eime wesen (Pf. 321, 30).

Die Einung ist ihm vielmehr überhaupt erst Grund der Möglichkeit echter agapē. Noch hat seine agapē das mindeste gemein mit dem platonischen oder plotinischen Eros, sondern sie ist das lautere Christengefühl selber in seiner elementaren Keuschheit und Schlichtheit, ohne Überschwang und

¹⁾ Plotin sagt: Der farbige Glanz in jener Welt ist die einer Blume gleich aufblühende Schönheit. Alles ist dort Farbe, alles Schönheit bis in die tiefsten Tiefen. Wer aber gleichsam ganz und gar vom Nektar trunken, seine Seele die Schönheit jener Welt hat durchdringen lassen . . . (Kiefer I, 70).

'Dort hingelangen wird, wessen Natur der Erōs ist. Der Liebende (der Erōtiker) bemüht sich schmerzlich um das Schöne . . . bis er zu dem Ersten gelangt, das von sich selbst schön ist. Erst dort wird er befreit von seiner schmerzlichen Sehnsucht' (76).

'Jede Seele ist eine Afrodite und sehnt sich (*ἐρα*) nach Gott um liebend mit ihm eins zu werden, wie 'eine Jungfrau von edler Abstammung sich nach edler Liebe (*καλὴν ἔρωτα*) sehnt.'

Und soweit auch diese Afrodite *uranios* absteht von der *pandēmos*, es gilt doch die Regel:

'Wem jene (hohe) Leidenschaft (*πάθημα*) unverständlich ist, der soll sie verstehen aus der Analogie zu den *ἐραδιθα ἔρωτες*' (Enn. 6, 9, 9, Zeile 19).

ohne Beisatz. Das Verhältnis der Liebe bei Eckart zum Momente der Seins-Einheit muß man so beschreiben: Einheit und Eingewordensein im Sein und Wesen ist, wenn sie sich emotional ausdrücken oder wenn sie in der Sphäre des Gefühls sich auswirken, Liebe, und zugleich Trauen, Glauben, Willenshingabe, Dienst. Diese sind die Formen, unter denen sich Wesenseinheit zwischen Gottheit und Seele darstellt in den Sphären von Gefühl und Wille. So sagt Eckart selber:

Und diese Gleichheit aus dem Einen in das Eine mit dem Einen ist Quell und Ursprung der ausblühenden glühenden Liebe (Bü. 1, 73).

Ja, sie sind eigentlich nicht erst die 'Folge' jener, noch weniger ist jene erst die Folge dieser, sondern sie sind eben jene Einheit selbst als erscheinende.

Auch Śankara kennt eine Gefühls-einheit auf Grund einer Wesenseinheit. Denn das ewige Brahman ist ja nicht nur cit und sat, sondern auch ānanda, nicht nur Seiendes und Geist, sondern auch Wonne und unendliche Wonne:

'Wer dessen Wonne kennt —'.

Und daß die Seele, wenn Gottes teilhaftig auch seiner Seligkeit teilhaftig sei, ist auch für Eckart selbstverständlich. Aber es ist wieder bezeichnend, wie selten er hiervon Gebrauch macht. Nicht eine mystische höchste Lust ist für ihn der eigentliche Gefühlsausdruck der Gotteinung, sondern die agapē, die Liebe, von der weder Plotin noch Śankara sagen oder wissen.

SIEBENTES KAPITEL

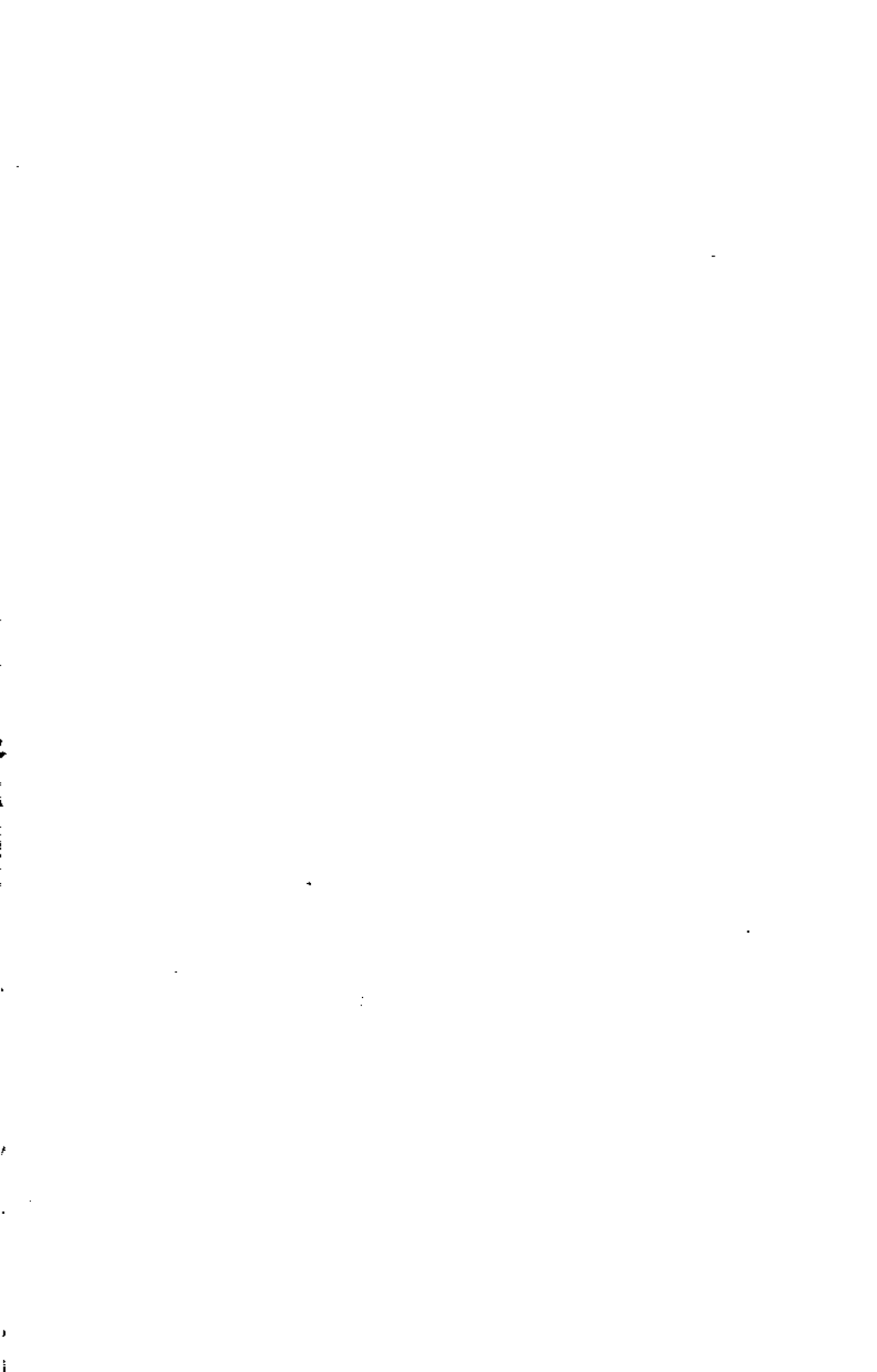
SEELE, GEMÜT, GEWISSEN

So wird Eckart endlich notwendig zu dem, was Śankara niemals sein könnte: zum tiefen Erschauer und Kenner des reichen inwendigen Lebens der Seele und des Gemütes, zum Seelenarzte und Führer. Auf Indiens Boden konnte sich niemals diese innige Problematik des Seelenlebens als Gemüts- und Gewissen-lebens, und damit die 'Seelsorge' im eigentlichen Sinne entwickeln, wie sie dem Christentume vom ersten Tage an charakteristisch und notwendig ward, und wie sie christliche Mystik, und besonders Eckart als ihren eigentlichen Hauptberuf erkannt und ausgeübt hat. Und in diesen seinen Hauptberuf geht letztlich für Eckart alles zurück und auf, was er als Scholastiker wie als Prediger, was er als schlichter Christ wie als tiefsinniger Mystiker gesagt oder getan hat.



C.

NEUERE PARALLELEN
UND ERLÄUTERUNGEN



Der Zweck der 'Mitteilungen' ¹⁾ soll unter anderem der sein, deutsches Geistes-leben an großen Beispielen zu zeigen. Hierbei ergibt sich eine doppelte Aufgabe: nämlich, sowohl deutsches Geistesleben zu sehen und zu erkennen in dem Zusammenhange großen und tiefen menschlichen Geisteslebens überhaupt, und sodann auf diesem Hintergrunde das ihm Besondere zu zeigen. Für eine solche Aufgabe erscheint mir in beiden Hinsichten kaum ein Beispiel. geeigneter als unser Johann Gottlieb Fichte und seine Spekulation, die zweifellos zu dem Eigentümlichsten gehört, was deutsches Geistesleben aus sich hervorgebracht hat. An ihm zeigt sich das genannte Doppelte: nämlich einerseits die ganz erstaunliche Tatsache, daß in seiner Spekulation sich nicht nur alte Motive deutscher Spekulation, nämlich die der Spekulation des Meisters Eckehart, plötzlich, neu und original wieder regen, sondern daß zugleich in ihm Motive des Denkens und Spekulierens aufwallen, die in überraschendster Ähnlichkeit, weit entfernt von allem deutschen Boden, seinerzeit fern im Osten, nämlich in Indien, sich geregt haben und hier zur Spekulation der 'Advaitalehre' geführt haben. Und andererseits, daß bei der

¹⁾ Der folgende Abschnitt ist früher erschienen in Mitteilungen der Akademie zur wsch. Erforschung und Pflege des Deutschtums. Deutsche Akademie, Nr. 3, S. 78 ff.

frappantesten Ähnlichkeit in der Spekulation, die bis in die Einzelheiten der Terminologie hineingeht, sich nun bei Fichte Besonderheiten zeigen, die diese 'deutsche' Mystik auf das allertiefste unterscheiden von der des Inders. Und dieses also soll der Sinn unserer folgenden Untersuchung sein: A) einerseits zu zeigen, wie in genannter Spekulation sich offenbar Allgemein-menschliches rege und original wiederhole und B) anderseits, wie dieses Allgemein-menschliche in deutscher Ausgestaltung eine durchaus individuelle Besonderung gewinne. — Mit solchem Zusammenstellen und Unterscheiden folgen wir zugleich der Weisung, die Fichte selber hinsichtlich des Verhältnisses von Allgemein-menschlichem und Besonders-deutschem gegeben hat.

Die großen Lehren der indischen Vedānta-Spekulation sind bekannt. Advaita ist ihr Name, das heißt 'Nicht-zweiheit', oder, wie wir wohl auch sagen, 'Monismus'. Die absolute Realität ist nach dieser Lehre 'eines nur, ohne zweites', reines Sein und Sein durch und durch, und dieses Sein ist zugleich 'Erkennen'. Dies eine rein erkennend-Seiende ist die Gottheit selbst, oder wie der Inder sagt, ist Brahman. Alle Mannigfaltigkeit aber ist nur durch Irrtum des empirischen Bewußtseins da, das in der Form des 'tarka', oder wie wir sagen, der Reflexion, sich die vermeinten Gegenstände der Vielheit zum Gegenstande seines Denkens und Forschens setzt, aber damit nicht eindringt in den wahren Grund. Dieses Vorstellen der Mannigfaltigkeit ist aufzuheben durch die höhere Erkenntnis selbst, die, selbst mit dem ewigen Sein identisch, allein das wahre Wesen selbst erfaßt, nämlich eben die ewige Einheit des reinen Seins, mit dem

das Erkennen selber und ebenso der Erkennende eins und dasselbe ist. Dieses reine Sein aber und die Hingelungung zu ihm ist zugleich die 'Seligkeit', ist Ruhe vom Leid der Mannigfaltigkeit und der Vielheit des Werdens und Vergehens, der Wanderwelt, ist ewiges 'ānanda'. Und diese ganze Spekulation ist darum nichts anderes als eine 'Heilslehre', eine 'Anweisung zum seligen Leben'.

In der Tat, diese ganze Spekulation, die von Śankara aus den alten heiligen Texten Indiens, aus den Upanishad's geschöpft wurde, und etwa um 800 nach Christo von ihm zum System gebracht wurde, kehrt bei unserem Fichte wieder mit einer Ähnlichkeit, ja mit einer Übereinstimmung, die zunächst einfach verblüffend erscheinen muß. Man könnte von einer spontanen Renaissance alter indischer Spekulation, von einer Wiedergeburt derselben in einem deutschen Denker-gemüte zu reden versucht sein. Sie vollzog sich in seiner Schrift vom Jahre 1806: 'Die Anweisung zum seeligen Leben'.

Schon im Jahre 1799 hatte Schleiermacher weißagend geschrieben:

'Schon sehe ich einige bedeutende Gestalten, eingeweiht in diese Geheimnisse, aus dem Heiligtum zurückkehren, die sich nur noch reinigen und schmücken, um im priesterlichen Gewande hervorzugehen.'

Er hatte damit hingeblickt auf die Gestalten der Fichte, Schelling, Schlegel, Novalis und anderer seiner Zeit, von denen er erwartete, daß sie gegenüber dem rationalistischen Zeitalter 'die Religion', neu in den Bereich der deutschen Kulturschicht einführen würden. Und seine Weißagung ging

in Erfüllung. Religion wurde alsbald gradezu à l'ordre du jour. Schelling, erst der Widersacher von Schleiermachers Reden über die Religion, wurde selber Theosof; Schlegel wurde katholisch; Fichte aber schrieb die genannte Schrift, in der der neue religiöse Auftrieb der Zeit mit unerhörter Glut und Gewalt aufbricht, und nun eine Spekulation erzeugt, die, weit über seine bisherige hinausgehend, einen neuen Durchbruch ältester mystischer Motive bringt, dessen Woher, wenn man diese Frage zeitgeschichtlich meint, immer noch ein wahres Rätsel ist.

A.

Zugleich zeigt sie jene seltsamen Analogien, von denen wir geredet haben. Diese sind so stark, daß man sich versucht fühlt, zu den Fichteschen Termini gleich die entsprechenden Termini aus dem Sanskrit Śāṅkara's hinzuzufügen, ja daß man sich gelegentlich gereizt fühlt, ganze Sätze und Satzketten Fichte's in der Sprache Śāṅkara's wiederzugeben.

Anquetil du Perron hatte aus persischer Übersetzung die Upanishad's ins Abendland verpflanzt. Schopenhauer hat hernach tief aus diesem Werke geschöpft. Schelling hat sie gepriesen. Bei Fichte aber ist nicht die geringste Spur direkter Beziehung zum Osten zu bemerken (wie er wohl auch keine genauere Kenntnis von Eckart besessen hat). Vielmehr haben wir bei ihm den reinsten Fall einer 'Konvergenz der Typen', der sich denken läßt. Von tiefst verschiedenen Grundlagen und Ausgängen aus vollzieht sich hier eine Annäherung des Denkens, oder besser des Er-

fahrens, die erstaunlich sein muß für den, der den allgemeineren Fall solcher Konvergenzen nicht kennt. Diese Entsprechung wollen wir uns in einigen Grundzügen deutlich machen.

1. Eine spekulative 'Ontologie', so sagt Fichte selber, will er geben (als Anweisung zu einem — seeligen Leben!):

Das Seyn ist durchaus einfach, nicht mannichfachfaltig; es giebt nicht mehrere Seyn sondern nur Ein Seyn. — Von der einleuchtenden Richtigkeit dieses Satzes kann sich jeder, der nur einigermaßen denken will, überzeugen (7)¹⁾. Nur das Seyn ist, keineswegs ist noch etwas anderer, das kein Seyn wäre und über das Seyn hinausläge (8).

Dieses Seyn ist einfach, sich selbst gleich, unwandelbar und unveränderlich: es ist in ihm kein Entstehen noch Untergehen, kein Wandel und Spiel der Gestaltungen, sondern immer nur das gleiche ruhige Seyn und Bestehen.

Tat sat ekam eva asti, ekarasam, avikāram avyayam aksaram. Na ca tasmin utpattipradhvamsau na ca mūrtinām paryayalile vidyete: kim tarhi sadā sarvatra ca samam śāntam svastham tad asti.

Denn: Was durch sich selbst ist, das ist eben und ist ganz, mit Einem Male dastehend, ohne Abbruch; und ebenso wenig kann ihm etwas zugefügt werden.

Yad hi svayambhu eva, tad sanmātram eva sakrit-samstham anantaram pūṇnam asti, na ca kiñcana tasmai upadhātum śakyate.

2. Dieses Seyn aber hat sein 'Dasein' (samsthāna). Und als Daseiendes ist es Bewußtsein (caitanya, jñāna). Und (82) das Bewußtsein des Seyns, das Ist zu dem Seyn, ist unmittelbar das Daseyn (desselben). Es ist zugleich die einzig

¹⁾ Die Seitenzahlen nach der Urausgabe.

mögliche Form und Weise des Daseins des Seyns (83). (Sat ist jñāna.) Das reine Denken ist selbst das göttliche Dasein, und umgekehrt das göttliche Dasein in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes denn das reine Denken (cinmātra). Erfasst aber wird es gleichfalls nur durch das 'Denken'. Dieses 'Denken' aber ist im Unterschiede von dem verstandesmäßigen Denken der bloßen ratio (dem tarka) das, was Eckart den intellectus und was Śāṅkara das samyagdarśanam nennt. Es ist der intuitus der 'intellektuellen Anschauung'.

(76): Anders (als die gemeine Denkart) verfährt das wirkliche Denken in der Ausfüllung jener übersinlichen Region. Es sinnt sich nicht aus, sondern ihm kommt von selber nicht das Neben- und Untereinander (logischer Direccionen und Klassifikationen), sondern das allein Mögliche, Wirkliche und Notwendige. Und dieses bestätigt sich nicht etwa durch einen außer ihm liegenden Beweis (anumāna), sondern es führt seine Bestätigung unmittelbar in sich selber und leuchtet, so wie es nur gedacht wird, diesem Denken selber ein (pratibhāti) als das einzig mögliche, schlecht-hin und absolut wahre (svasiddha).

Ist das 'höhere Denken' (die parā vidyā) so in uns entstanden, so zertrümmert es dann hernach, aus dem fest gefaßten 'Begriffe des Seyns' selber, alle Einwände. Und nun folgen Erörterungen, die schon in der Māṇḍūkya-upaniṣad und in Śāṅkara's Kommentare dazu stehen:

(77): Ich sage: das eigentliche und wahre Seyn wird nicht, entsteht nicht, geht nicht hervor aus dem Nichtsein. Denn . . . (sonst käme man auf den unendlichen Regreß, was nicht sein kann).

Zweitens setze ich hinzu: auch innerhalb dieses Seyns kann nichts neues werden, nichts anders sich gestalten, noch wandeln und wechseln. Sondern wie es ist, so ist es von aller Ewigkeit her und bleibt es unveränderlich in alle Ewigkeit.

Ähnlich sagt die Māndūkya-upanishad:

Wer behauptet, aus dem Ungewordenen würde etwas, dem fehlt das beweisende Beispiel. Und bei dem aus Gewordenem Werdenden kommt man nicht zum Stillstand (das heißt: es ergibt sich der Fehler des regressus in infinitum).

Wozu Śankara bemerkt:

Nimmt man ein aus Gewordenem Werdendes an, so muß dieses wieder geworden sein aus einem andern Gewordenen, und dieses wieder aus einem andern Gewordenen usw. Und so käme man auf den regressus in infinitum (anavasthā).

3. Das ewige Seyn also 'ist da' (avatishtati) als Bewußtsein, als Denken. Und Fichte fährt fort (90):

Ebenso wie das Seyn nur ein Einiges ist, und nicht Mehrerer, und wie es unwandelbar und unveränderlich mit Einem Male ganz ist und so ein inneres absolutes Einerley (ekarasa) — so auch das Dasein oder das Bewußtseyn, da es ja ist nur durch das Seyn, und nur dessen Daseyn ist, ein absolut ewiges, unwandelbares und unveränderliches Eins und Einerley.

Und man beachte, daß dieses göttliche Denken zugleich jenes 'höhere Denken' der reinen filosofischen Erkenntnis selbst ist.

4. Nun aber begibt sich das Erstaunliche:

Nun entsteht jedoch, der letzteren Einheit zuwider, der Anschein einer Mannigfaltigkeit im Denken, teils vermöge verschiedener denkender Subjekte, die es geben soll, teils wegen der sogar unendlichen Reihe von Objekten, über welche das Denken jener Subjekte in alle Ewigkeit fortlaufen soll (98). Dieser Schein aber ist ein unaufhörlicher Wechsel, ein stetes Schweben zwischen Werden und Vergehen (sad-asadbhyām anirvacaniyam.)

Wie aber entsteht solcher 'Schein' der Mannigfaltigkeit an dem, was doch in Wahrheit Eins ist? — Fichte antwortet:

(102): Zuvörderst und vor allen Dingen: Wer ist es, der diese Frage nach dem Grunde des Mannigfaltigen erhebt? Keineswegs ist das der unerschütterliche und feste Glaube. Dieser faßt sich kurz also: Es ist schlechthin nur das Eine, Unwandelbare und Ewige und nichts außer ihm ist. Alles Wandelbare und Veränderliche ist darum ganz gewiß nicht. Und seine Erscheinung ist ganz gewiß leerer Schein. Dies weiß ich. Ob ich nun diesen Schein zu erklären vermöge oder nicht, so wird durch das erstere meine Gewißheit ebensowenig fester, als sie durch das letztere wankender wird.

(Śankara antwortet gelegentlich auf dieselbe Frage: 'Wer ist denn aber der, der in Avidyā befangen ist?' einfach und schnöde: 'Der, der fragt.') Eigentlich nur der Zweifelnde kümmert sich um diese Frage. Für diesen will Fichte eine Antwort versuchen. Er sagt etwa (125):

Dieses Licht — sich selbst überlassen bleibend — zerstreut und zerspaltet sich in mannigfaltige und in unendliche Strahlen und wird auf diese Weise an diesen einzelnen Strahlen sich selber und seinem Urquell entfremdet. Aber dasselbe Licht vermag auch durch sich selbst aus dieser Zerstreuung sich wieder zusammenzufassen und sich als Eins zu begreifen.

Oder er sagt (155):

Dieses Seyn wird in dem Bewußtsein nach den eigenen unaus-tilgbaren und in dem Wesen desselben gegründeten Gesetzen dieses Bewußtseins auf mannigfaltige Weise verhüllt (āvarana) und getrübt (tirodhāna).

Oder (106):

Der ganze Unterschied zeigt sich hier als nur für uns und nur als eine Folge unserer Beschränkung seiend, keineswegs aber als an sich und unmittelbar in dem göttlichen Wesen seiend.

Und auch bei Fichte tritt dann jenes eigentümliche 'Inquantum', das 'Also verre als', das Insofern des Eckart auf:

Da das Wissen — oder wir — dieses göttliche Daseyn selbst sind, so kann auch in uns, inwiefern wir dieses Daseyn sind, keine Veränderung oder Wandel, kein Mehreres und Mannigfaltiges, keine Trennung, Unterscheidung noch Zerspaltung stattfinden. So muß es sein, und es kann nicht anders sein. Darum ist es also (101). In Rücksicht dessen aber, was wir an uns selbst sind (vgl. bei Eckart, *quod creatura est per se* und Sankara's *svatas*), sind wir keineswegs jenes absolute Seyn (97). Inwiefern wir aber das Wissen sind, sind wir selber in unserer tiefsten Wurzel das göttliche Dasein (97). Alles andere, was noch als Dasein uns erscheint, die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, inwiefern wir uns ein selbständiges und unabhängiges Seyn zuschreiben — ist garnicht wahrhaftig und an sich da, sondern es ist nur da im Bewußtsein und Denken als Bewußtes und Gedachtes.

Und er erwartet von jeder lebendigen Religion das Zugeständnis

(99): so weit zu gehen, daß man von seinem eigenen Nichts-seyn, und von seinem Seyn lediglich in Gott und durch Gott innigst überzeugt sei.

5. Im näheren ist seine Lehre etwa so zu fassen. Das wahre, absolute Wissen faßt das Sein als das Eine (indem es zugleich mit dem Sein eins ist.) Dieses Wissen ist auch unser 'höheres Wissen', und haben wir es, so gilt keine Mannigfaltigkeit mehr. Aber dieses Wissen wird (warum, das kann auch Fichte nicht sagen) zur 'Reflexion'. Es wird zum 'Bilden, Beschreiben, Charakterisieren, mittelbaren Erkennen und Anerkennen durch Charaktere und Merkmal (*bheda*)' (107). Das Bewußtsein als ein Unterscheiden ist es,

in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seyns und Daseyns eine Verwandlung erfährt (109). Und noch deutlicher (110):

‘Der Begriff ist der eigentliche Welterschöpfer.’

Diese Formel macht sogleich klar, woran wir sind. Was wir andernorts über den ‘zweiten Weg’ gesagt haben, kehrt hier klar wieder: nämlich der Gegensatz zwischen dem *intuitus mysticus* der Einheits-schau (der intellektuellen Anschauung) und der profanen Anschauung. Jener schaut das Eine und die Einheit. Diese aber schaut in Raum und Zeit, ‘unterscheidet’, setzt eines und anderes, dirimiert, hebt die Ureinheit auf, zerfällt in Klassen, macht Charaktere, fragt statt nach dem ‘Seyn selbst’ nach dem ‘Seyn als —’ und tut dieses mit dem Vermögen des diskursiven Verstandes, und mit dem Werkzeuge des Begriffes. Das begriffliche Denken im Gegensatze zur Schau des Einen: das eben ist die ‘Reflexion’ bei Fichte. Was bei Śankara *viveka*¹⁾, ist, das ist hier die an die Stelle der unmittelbaren Schau tretende, diskursiv vermittelnde, das eine und das andere setzende und von einem zum anderen fortschreitende Reflexion. Bei dem Inder schafft das zertrennende Erkennen ‘den *prapañca*’. Bei Fichte schafft die begriffliche Reflexion ‘die Welt’ als das stehende tote objektive Sein, das dem Geiste gegenübersteht, und als das zugleich in seiner Mannigfaltigkeit, Geteiltheit und Gegensätzlichkeit in ‘Das und Das’ Zertrennte.

¹⁾ Wörtlich: das Auseinander-schütteln. — Bei den Buddhisten *vikalpa*.

Durch die Reflexion, sagt Fichte (113), entsteht:

die Ansicht, daß Es das und das sei (idantä), den und den Charakter trage. Also in der Reflexion spaltet sich das Wissen durch sich selber. Wird (114) daher nicht reflektiert, so erscheint nichts. Wird aber ins Unendliche fort reflektiert von Reflexion zu Reflexion, so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten und so, in einer unendlichen Zeit, ins unendliche fort sich verändern und gestalten und hinfließen als ein unendliches Mannigfaltiges.

Und nun verwendet Fichte genau das Bild für den Sachverhalt, das sich uns oben schon eingestellt hatte (118):

So wie schon dein sinnliches Auge ein Prisma ist, in welchem der an sich durchaus sich gleiche reine und farblose Äther auf den Oberflächen der Dinge in mannigfaltige Farben sich bricht, du aber darum keineswegs behaupten wirst, daß der Äther an und für sich farbig sei, sondern nur, daß er in und an deinem Auge und mit diesem in Wechselwirkung stehend zu Farben sich breche, und du nun zwar nicht vermagst, den Äther farblos zu sehen, wohl aber ihn farblos zu denken, welchem Denken du allein Glauben beimisest: so auch in Sachen der geistigen Welt.

Mag es doch immer Gott selber sein, der hinter allen diesen Gestalten lebet, wir sehen nicht ihn sondern immer nur seine Hülle. Wir sehen ihn (durch unser Begriffsauge) als Stein, Kraut, Tier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen als Naturgesetz, als Sittengesetz. Und alles dieses ist doch immer nicht Er. Immer verhüllet die Form uns das Wesen. Immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege (145).

6. Diese Lehre von der Verkleidung des wahren Objektes durch die Auftragungen des unterscheidenden Reflektierens ist nun die genaueste Parallele zu Śankara's Lehre vom Adhyāropa, von der 'Aufbildung'. Dem einen, einzigen und in sich einheitlichen Sein wird durch unser Schauen in

Avidyā die Vielheit in Raum und Zeit 'aufgebildet'. Und darin liegt eingeschlossen eine andere Übereinstimmung, die nun zugleich in Fichtes eigenem Denken eine völlige Neuigkeit ist und die Schleiermacher gleichfalls geweißagt hatte. Schleiermacher schrieb in den 'Reden' (35):

Wie wird es dem Triumpf der Spekulation ergehen, dem vollendeten und gerundeten Idealismus, wenn Religion ihm nicht das Gegengewicht hält und ihn einen höheren Realismus ahnen läßt als den, welchen er so kühn und mit so vollem Recht sich unterordnete.

Fichte wird jetzt in der Tat 'höherer Realist', und im selben Sinne wie es Śāṅkara auch ist. Und er wird es in der Tat aus Religion. Idealismus ist da, wo das Objekt selber Vorstellung ist, nicht aber unabhängig von der Vorstellung da ist. Und so war es bislang bei Fichte. Ganz anders jetzt. Das Objekt des Erkennens ist jetzt das 'Seyn selbst', das ewige Unaufhebbare, von allem Vorstellen Unabhängige. Es ist real und höchste Realität. Und nur seine Beschränkung in 'Charakter, Zertrenntheit und Mannigfaltigkeit', dieser ganze 'prapañca' (das heißt die Welt als Auseinandersetzung) ist durch das Subjekt da¹⁾.

¹⁾ In Śāṅkara's Schule argumentierte man so:

'Auch die Wahrnehmung faßt kein Mannigfaltiges auf, weil sie das gar nicht kann.'

Die Gegner wendeten dagegen ein:

'Wie ist das möglich! Objekt der Wahrnehmung ist doch grade das Ding in seiner Vielfältigkeit. Wir nehmen doch wahr in der Form: Hier ist ein Topf, da ist ein Tuch. (Direktion nach Begriffen Topf und Tuch.) Wo keine Unterschieds-erfassung statthat, würde es ja für alle Erkenntnisarten und -akte immer nur ein und dasselbe Objekt geben. Mithin könnte auch immer nur ein und dasselbe Urteil stattfinden, so wie das da der Fall ist, wo ein ununterbrochen-einförmiges Vorstellen dem Urteile zugrunde liegt.'

Aber darauf antworten Śāṅkara's Schüler:

7. Was aber ist nun der Sinn dieser ganzen so seltsamen 'Ontologie'? — Er ist derselbe wie bei Śankara und Eckart. Er ist Heilslehre. Das sagt der Titel: Anweisung zum seligen Leben. Das geht durch das ganze Buch.

(13): Der Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden und zu verschmelzen, ist die innigste Wurzel alles endlichen Daseyns.

Und Fichte beschreibt den Zustand dieser qualvollen Suche mit Worten, die Śankara's Erzählung von dem Manne aus Gandhāra-land gleichen:

(18): Und so irret denn der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbteile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen bloß sich fürchtet, unstät und flüchtig in der Wüste umher, durch den baldigen Einsturz aller seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe findet als in seines Vaters Hause.

'Laß uns prüfen. Nehmen wir das Urteil: Hier ist ein Topf. Wie werden hier die Istheit überhaupt und die Istheit des gesonderten Dinges (Fichte: das 'Seyn', und das 'Seyn als —') poniert? Es handelt sich dabei doch offenbar um zwei ganz verschiedene Positionen, die doch nicht beide die eine Wahrnehmung zum Grunde haben können. Entweder das Sein selbst von A oder das A-sein von A ist das Objekt der Wahrnehmung. Das letztere nun kann es nicht sein, denn es würde zu seiner bloßen Möglichkeit schon jenes erstere voraussetzen. Also ist nur das Sein selbst (und nicht ein So-sein, ein Sein als Das oder Das, ein Sein mit Merkmal oder Charakter, ein 'Sein als —', wie Fichte sagen würde) Objekt der Wahrnehmung. Also faßt Wahrnehmung Unterschiede nicht auf. Also müssen Urteile, die Unterschiede behaupten, auf Täuschung beruhen'.

Man sieht, auch hier wird nicht ein Idealismus des Wahrnehmens gelehrt. Sondern grade ein Realismus. Denn das Wahrnehmen soll hier das Sein selbst, das Reale erfassen. Zerstoßen ist nur alles So-sein oder Dies- oder Das-sein im Unterschiede von dem 'Sein selbst'. — Zu dem angegebenen Zitate vgl. R. Otto, *Siddhānta des Rāmānuja*, zweite Auflage, S. 34/35.

Und auch die Seligkeit selber beschreibt er wie Śankara (24):

Seligkeit ist Ruhen und Beharren in dem Einen. Blend ist Zerstreutsein über dem Mannigfaltigen und Verschiedenen. Sonach ist der Zustand des Seligwerdens die Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine.

B.

So nahe kommt der Deutsche dem Inder. Und doch wie unendlich weit sind sie in der Tat und in der Tiefe auseinander, und wie zeigt sich aufs neue, daß Mystik selbst bei fast völliger Identität ihrer Spekulation in sich durch unüberbrückbare Abgründe zerspalten sein kann.

1. Denn was ist der Sinn des Gott- und Selig-seins bei Fichte? Es ist der des Schriftworts: selig sein in seiner Tat.

Er weiß, daß man ihn Mystiker nennt. Aber er antwortet:

(150): Durch lebendige Tätigkeit unterscheidet sich die wahre Religiosität von der Schwärmerei des Mysticismus.

‘Daß das göttliche Leben und Walten wirklich in uns lebe’, und es selber und ganz, das fordert er wie jeder Mystiker. Aber daß es in uns lebe und tätig sei und sein Werk vollziehe (149) als ‘lebendige Tat und Tatkraft’. Denn dieses ewige Eine und ungeteilte Sein ist bei ihm, wie bei Eckart, ‘Leben’ und weil Leben darum selig. Und zum Sein selber kommen ist darum zum ‘Leben’ kommen aus dem Scheinleben des zerteilten, zerstreuten Willens und Begehrens, das eigentlich tot ist. Und ‘das Leben’ preist Fichte nun mit Worten wie der Meister Eckart. — Dieser sagt:

Wer das Leben fragte tausend Jahr: Warum lebst du? — Könnt es antworten, es spräche nicht anders als: ich lebe, damit ich lebe.

Das kommt daher, weil Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt. Darum lebt es sonder Warum, nur sich selbst lebend.

Und Fichte sagt:

Anweisung zu einem seeligen Leben — in diesem Ausdrucke 'seeliges Leben' liegt etwas Überflüssiges. Denn das Leben ist notwendig selig: es ist die Seligkeit. Unselig ist nur der Tod (1).

Dieses 'Leben' soll aber jenes Seyn-selbst sein. Das heißt Fichtes 'Ontologie' ist wie Eckart's Ontologie Maske eines Irrationalen, das keine 'Seinslehre' ausschöpft. Er sagt:

(6): Gewöhnlich denkt man sich das Seyn als ein stehendes und totes. Selbst die Philosophen fast ohne Ausnahme haben es also gedacht, sogar indem sie dasselbe als Absolutes aussprachen. Aber dies kommt lediglich daher, weil man keinen lebendigen sondern nur einen toten Begriff zum Denken des Seyns mit sich brachte.

So sagt er. In Wahrheit aber liegt der Unterschied darin, daß er selber den 'lebendigen', nämlich den ganz irrationalen Begriff von 'Sein' mitbringt, dem wir in der Sprache der Mystiker begegnet sind, und daß er im besonderen jene mystische 'Vitalität' in sich hat, die wir beim Meister Eckart kennen lernten. Und aufs neue erhebt sich uns das Rätsel, für das wir als Nichtmystiker trotz allem, was wir selbst darüber vorgebracht haben, keine voll befriedigende Lösung finden können, nämlich warum Mystiker sich gedrungen fühlen, grade den Seinsbegriff ihren Spekulationen zugrunde zu legen. Eine innere Nötigung liegt vor. Das beweist der Fall Fichte. Denn Fichte ist völlig frei von den geschichtlich-zufälligen Abhängigkeiten von der Scholastik und ihrer Seins-spekulation, unter deren Anreizen Eckart

stand. Daß sie gleichwohl bei Fichte, der in solchen Zusammenhängen nicht stand, sich gradeso einstellt, läßt uns, bei der tiefen Verwandtschaft, die zwischen Fichte und Eckart besteht, noch mehr vermuten, als wir es schon früher getan haben, daß auch bei Eckart im letzten Grunde nicht sowohl die Abhängigkeit von der Schule ihn zu einer Seinslehre trieb, als vielmehr eine innere Notwendigkeit mystischer Einstellung selbst.

2. Auf die Frage, was Gott denn seinem inneren Wesen nach eigentlich sei, antwortet Fichte mit einer Antwort, die vom 'reinen Sein' her nicht zu begreifen ist:

(145): Die Gottheit selbst tritt in dich ein als dein Leben, das du leben sollst und leben wirst. In dem, was der heilige Mensch tut, lebet und liebet, erscheint Gott (145) nicht mehr im Schattenbegriffe oder bedeckt mit einer Hülle sondern in seinem eignen unmittelbaren und kräftigen Leben. Und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: Was ist Gott, wird hier so beantwortet: Er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut. Willst du Gott schauen von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseit der Wolken. Schau an das Leben seiner Ergebenen. Und du schaust ihn. Ergieb dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust (146).

Tun und Werk setzt Objekt und Mannigfaltigkeit voraus, und diese sind nur durch das Bewußtsein der Reflexion möglich. Aber am Wesen des Ewig-ungeteilt-Einen liegt es, daß es, sobald Reflexion statthat, sich im Prisma der Reflexion bricht und in dem durch sie ermöglichten Handeln 'heraustritt', wie die Worte (257) sagen:

Gottes inneres und absolutes Wesen (das Eine, Farblose, Waslose, Mannigfaltigkeitslose) tritt heraus als Schönheit; es tritt

heraus als vollendete Herrschaft der Menschen über die ganze Natur; es tritt heraus als der vollkommene Staat und Staatenverhältnis. Es tritt heraus als Wissenschaft.

3. Und darum Fichtes ganz anderes Verhältnis zur Erlösung (als Aufhebung der Mannigfaltigkeit und des Ich) als das, das Śankara einnimmt. Auch Fichte kann sagen (wie auch Eckart):

(240): Sobald durch den höchsten Akt der Freiheit der Glaube an unsere Selbständigkeit schwindet, fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Daseyn, und man kann der Strenge nach nicht einmal sagen: daß dann der Affekt, die Liebe und der Wille dieses göttlichen Daseyns (nun auch) die seinigen würden, indem dann überhaupt nicht mehr Zweie sondern nur Eins, und nicht mehr zwei Willen sondern überhaupt nur noch einer und derselbe Wille alles in allem ist. So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann (quā Mensch und Kreatur) Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig und ist alles in allem.

Und dieses volle Identisch-sein und das Wissen darum und das Gefühl davon (auch diesen Ausdruck braucht Fichte) ist eben die Religion und das selige Leben selber. Aber hier ist zu beachten:

a) Die höhere Erkenntnis dieser Identität beseitigt nicht die verteilende und zerstreuende, als äußere Welt setzende faktische Auffassung des Seins durch die Reflexion. Ich weiß zwar, wenn ich zur Erkenntnis gekommen bin, daß diese stehende Objektwelt und ihre Mannigfaltigkeit, und daß auch die Zerstreung des ewigen einen Bewußtseins in die Vielheit der Iche falsch ist. Aber dies mein Wissen

hebt diese meine empirische Weltanschauung nicht auf; so wie etwa mein Wissen, daß die Sonne stillsteht und die Erde sich dreht, meine Schauung, daß die Sonne über den Horizont steigt, sich durch ihre Himmelsbahn bewegt und im Westen verschwindet, nicht aufhebt.

b) So ist es zwar zunächst auch bei Śankara. Denn, außer in den Erfahrungen von samādhi, liegt der Fall bei ihm grade so. Der zur Erkenntnis Gekommene weiß, daß alles nur eines und das Eine, und er selber das Eine ist. Aber seine Sinne schauen noch 'anderes', und die Schau seiner Sinne kann er nicht aufheben, bevor nicht mit dem Tode sich sein Karman aufgelöst hat. Aber — und hier liegt der Unterschied: die Schau durch Reflexion soll bei Fichte sich überhaupt nicht aufheben¹⁾. Denn nur an Welt und Vielzahl von Ichern ist lebendige Tat für uns möglich. — Und daher das deutliche Bestreben Fichtes, diese Setzung durch Reflexion doch eben zugleich auch im göttlichen Wissen selber irgendwie zu verankern²⁾. In ihrem Zerteilen 'tritt heraus', was zuvor eingefaltet, vereinigt, in sich beschlossen, aber damit eben auch verschlossen war.

Und so ist das wahre Verhältnis des Erlösten bei Fichte, wie es bei Eckart auch war: Wissen, daß man Eines ist

¹⁾ Sie wird auch durch den Tod nicht unterbrochen, der überhaupt, weder positiv noch negativ eine Rolle spielt. Man kommt nicht in die Seligkeit, 'indem man sich begraben läßt'. Aber das Sich-Begrabenlassen ist auch keine Unterbrechung im Leben des Geistes selber.

²⁾ In der Unterscheidbarkeit vom Sein-selbst und Sein-als-Dasein soll zwar nicht der zur Ableitung ausreichende Grund, aber doch ein 'Prinzip' gegeben sein für die Möglichkeit des 'Sein-als' in der Reflexion.

mit dem Einen, das Leben mit dem Leben, nicht vereinet, sondern gänzlich eines, und doch zugleich in dieser Welt der Mannigfaltigkeit und Zerspaltenheit stehen, und zwar nicht so, daß man den Hals streckt nach ihrem Verschwinden, sondern um, mit Eckart, in ihr Gerechtigkeit zu wirken, und, mit Fichte, um in ihr die lebendige Tat sittlicher Kultur zu vollbringen, und um so mit beidem in dieser Welt des Nichtseienden und des 'Todes' Sein und Leben zu wirken. Und dieses so, daß jener überschwengliche Besitz zugleich die innerliche Quelle der Kraft und der treibende Grund zum sittlichen und kulturlichen Wirken ist. — So verlangt Fichte schon vom Standpunkte der 'schlichten' Religion aus, wenn sie nur überhaupt echte Religion ist (99):

daß lebendige Religion wenigstens soweit gehe, daß man von seinem eigenen Nichtssein und von seinem Seyn lediglich in Gott und durch Gott innigst überzeugt sei, daß man diesen Zusammenhang stets und ununterbrochen wenigstens fühle, und daß derselbe, falls er auch etwa nicht deutlich gedacht und ausgesprochen würde, dennoch die verborgene Quelle und der geheime Bestimmungsgrund aller unserer Gedanken, Gefühle, Regungen und Bewegungen sei.

4. Es wird zugleich klar geworden sein, daß richtig ist, was ich schon in bezug auf Eckart behauptet habe, und was ebenso von Fichte gilt: nämlich, daß ihre Mystik, obwohl sie wie Śāṅkara eine Ontologie zum Grunde ihrer Spekulation macht, im Grunde doch verwandter ist der des Mahāyāna, die die Ontologie verwirft, als der Śāṅkara's. Diese größere Verwandtschaft liegt in dem, was ich 'das nach oben offene' dieser Spekulation, ferner, was ich ihre Vitalität und die innere Fülle und Bewegtheit dieses 'Seyns'

nenne. Sie liegt in dem von Fichte selbst ausdrücklich ausgesprochenen Proteste zu der statischen, stehenden, fest und damit tot gewordenen Auffassung des Seins (das er der Philosophie unterschieben will). Sie liegt ganz besonders in dem mahāyānistischen Ideal des Bodhisattva, der auf Nirvāna verzichtet, um in unendlichem Wirken in Samsāra weiter zu sein, und dem das Nirvāna identisch wird mit dem Samsāra.

(5. Fichtes Anweisung zum seligen Leben und seine Meinung von diesem gipfeln in einem bedeutsamen Ausspruche, dessen Wichtigkeit mir bei den Darstellern Fichtes nicht begegnet ist. Was ist Seligkeit? Es ist das Seligsein in seiner Tat. Diese Seligkeit ist aber nicht einfach das gesunde Kraftgefühl oder die Freude am Gelingen, die auch der natürliche Mensch hat, sondern es ist eben, wie das Wort sagt, Seligkeit. Es ist ein völlig überschwengliches. Es ist die selige Freude, daß der ganz überschwengliche Wert und das Fascinans des ganz irrationalen 'Lebens' selber im Tun wirklich wird. Und so gipfelt F. seine Lehre auf in folgenden Worten, die nur der Mystiker sagen kann:

(303): Der Begriff kann die Seeligkeit nur negativ ausdrücken, und so auch unsere Beschreibung, die nur in Begriffen einhergeht. Wir können nur zeigen, daß der Seelige des Schmerzes, der Entbehrung, der Mühe frei ist. Worin aber die Seeligkeit selbst, positiv, bestehe, läßt sich nicht beschreiben sondern nur unmittelbar fühlen.

Wie ein Blitzlicht erleuchtet dieses Wort zugleich auch die Situation im Osten. Fragt man nämlich nach dem Inhalte von Brahma-nirvāna, von Kaivalya-nirvāna oder vom Para-nirvāna

der Buddhisten, so erhält man meistens nur zur Antwort die Negationen des Leides von Samsāra. Über den positiven Gehalt kneifen die Nirvāna-verkünder meistens ihre Lippen zu wie eine Auster ihre Schalen. Auch bei ihnen liegt das Positive im Akzent, in der Erregung mit der vom Nirvāna geredet wird, aber nicht in 'Begriffen' die darüber angeboten werden. Und dadurch lassen sich immer noch manche verführen, zu glauben, daß Millionen von Menschen des Ostens ihr Heil darin suchen und gesucht hätten, zur Null zu werden.)

* *
 *

So hebt sich deutsches Denken ab von indischem. Auch in jenem kehren gewaltige Motive mystischen Denkens wieder, die schon der alte und ferne Osten gekannt hat. Aber selig ist der deutsche Mensch in Gott erst, wenn und weil die Gottesgemeinschaft — wie die deutschen Meister Eckehart und Luther fordern — ausblüht in der 'neuen Gerechtigkeit', und wenn und weil diese, nach jenen und nach Fichte, ist der erneuerte, aus Gott gestärkte Wille, das Werk und die Tat — der Tat, die bei Fichte zugleich hinauswächst über das bonum opus der Individual-ethik zum schaffenden Wirken der Kultur im Großen.

II. DIE MYSTIK DER 'ZWEI WEGE' BEI SCHLEIERMACHER

1. Mystische Konzeptionen stehen hinter der Hochspekulation der 'neueren Zeiten', hinter Descartes, den Okkasionalisten, Malebranche, Spinoza, Shaftesbury, aber auch hinter Leibniz und Kant. Sie stehen auch hinter der Dichtung Goethes und Herders. Mystische Einstellung ist zugleich verbreitet in weiten Kreisen als allgemeines Stimmungselement. Für dieses letztere ist nicht sowohl die Hochspekulation, und noch weniger die Dichtung verantwortlich, als vielmehr die popularisierte Mystik selber, die in mannigfacher Regung alle Konfessionen durchsetzte, mit dem Pietismus sich mischte, und in Männern wie Poiret danach strebte, 'Bildungselement' zu werden und auf Erziehung und Unterricht maßgebenden Einfluß zu gewinnen. (Poiret: *de vera et falsa eruditione*.) Wie bedeutsam dieser Hintergrund auch für Pestalozzi und seine Bestrebungen war, hat Delekat soeben gezeigt in seiner Schrift über Pestalozzi¹⁾.

2. Im Anschlusse an Herder wird diese Regung lebendig in der Romantik: bei Novalis stark in der Form einer Naturmystik, ähnlich der der englischen Romantiker von Wordsworth und Shelley, zugleich mit stark erotischen Einschlägen.

¹⁾ Es ist leicht ersichtlich, wie z. B. die vierte der Reden Schleiermachers, 'Über die Bildung zur Religion' hier in längst gegebenen und vorgebildeten geschichtlichen Zusammenhängen steht.

Bei Schleiermacher in einer Form, die gelegentliche Nähe zu solcher romantischen Naturmystik zeigt, in Wahrheit aber doch als Geistesmystik zu bezeichnen ist und gelegentlich deutlich gegen die mystische Naturschwärmerei seiner eigenen Freunde streitet. 'Mystik' im strengen Sinne ist diese Regung in unserer Romantik und auch bei Herder nicht. Oder wenn doch, dann amorfe, diffuse Mystik, mystische Fühlensweise als Hintergrund. Als solche aber deutlich bemerkbar. Zugleich läßt sich auch bei dieser diffus gewordenen Mystik, zumal bei Schleiermacher, unser 'Schema' von oben wieder erkennen. Es schimmert deutlich hindurch, sowohl durch die 'Reden' Schleiermachers wie durch seine Glaubenslehre. Unsere 'zwei Wege' zeigen sich. Und zwar ist dabei zugleich bemerkenswert die Verschiebung des Standpunktes Schleiermachers, die oft genug aufgefallen ist, zwischen seinen Reden in ihrer ersten Form und zwischen seiner Glaubenslehre. Diese Verschiebung läßt sich auf unser Schema beziehen: sie ist ein Hinüberwechseln vom Standpunkte des zweiten Weges in die Nähe des ersten, in der Weise, daß Momente des ersten in den Reden keineswegs fehlen¹⁾, aber zurückstehen, und daß umgekehrt in der Glaubenslehre zwar noch Momente des zweiten Weges sind, sie selber aber wesentlich durch den ersten bestimmt ist.

3. Die 'Reden' tragen fein und innig verbunden ein Doppelmoment in sich: a) den Gegensatz eines tief frommen und aus der Tiefe frommen Gestimmtseins erfolgenden

¹⁾ Vgl.: 'Darum ist es auch das Gemüt eigentlich, worauf die Religion hinsieht' (S. 55) und den ganzen folgenden Abschnitt der Reden.

Gegenschlages gegen die bisherige Weltstimmung Fichtes. Und anderseits b) eine, in der vorromantischen Periode Schleiermachers durch garnichts vorbereitete, sich hier noch nirgend zeigende, insofern bei ihm unvermittelt hervorbrechende mystische Seelenhaltung. Beide Momente könnten ganz unabhängig voneinander vorgekommen sein.

a) Fichte hatte den Kampf aufgenommen gegen die 'Notwendigkeit' und ihre Sklaverei. Und zweifellos bewegen ihn dabei speziell christliche Antriebe. Der 'Determinismus', der die Freiheit und die sittliche Würde, die Selbständigkeit und den Adel des Geistes einschränkte oder aufhob, der 'Spinozismus', der versklavte, der freie Tat, Verantwortung und Schuld, Überlegenheit über Natur und Welt aufhob, war Fichtes Feind. Und er hatte ihm gegenüber die 'Freiheit' verkündet, und damit ein Interesse gewahrt, das ein Interesse 'des Glaubens' selber war. Und mit Recht hatte er sich im 'Atheismusstreite' in dieser Hinsicht verkannt gefühlt. Er wußte, daß er seinem eigenen inneren Antriebe nach eigentlich selber Apologet war, Apologet gegen den Feind 'des Glaubens', den spinozischen Determinismus; und in seinen Augen war grade Spinoza der eigentliche Atheist. Aber indem er das Ich befreite von der Notwendigkeit, indem er den Geist aus den Fesseln der Natur herauszog, indem er ihn über die Sklaverei und die Allgewalt der 'Dinge' stellte und diese ihm und sich souverän unterwarf — wo blieb da die 'Frömmigkeit' und die Religion als 'Frömmigkeit'? Denn die 'Frömmigkeit' ist es, die Schleiermacher unter dem Namen von Religion

verteidigen will. Frömmigkeit ist aber zunächst das Gegenteil von Souveränitätsgefühl. Frömmigkeit ist Andacht und Demut. — Dieses ist der Stimmungsgegensatz, den ich in der Einleitung zu meiner Ausgabe der Reden Schleiermachers den antifichteschen genannt habe.

Man lese in den Reden:

Was Religion sprechen heißt, kann nie stolz sein; sie ist immer voll Demut (S. 9 in meiner Ausgabe der Reden, 4. Aufl.).

Heilige Scheu und wahre Anbetung (S. 11). Gefühl für das Heilige (S. 13).

Wenn eine heilige Seele vom Universum berührt wird (S. 19). Richtung des Gemütes auf das Ewige (S. 10). Heilige Stille, heilige Kreise (25, 25). Andächtig belauschen (S. 31).

In stiller Ergebenheit anschauen und ahnden. Innige Ehrfurcht vor dem Ewigen und Unsichtbaren (S. 68).

Das geräuschlose Verschwinden seines ganzen Daseins im Unermesslichen (S. 31).

Wenn wir ... dann zurücksehen auf unser Ich, wie es in Vergleichung mit ihm ins unendlich Kleine verschwindet, was kann dem Sterblichen dann näher liegen als wahre, ungekünstelte Demut.

Wie wird es dem Triumph der Spekulation ergehen, dem vollendeten und gerundeten Idealismus, wenn Religion ihm nicht das Gegengewicht hält und ihn einen höheren Realismus ahnden läßt als den, welchen ihr so kühn und mit so vollem Recht euch unterordnet (S. 35).

Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion ist verwegener Übermut (S. 33) (deutlich gegen Fichte).

Das alles hat mit Mystik an sich garnichts zu tun. Es ist einfach 'fromm'. Es ist aber das für Schleiermacher und seine Einstellung zu seiner Umgebung erst und meist Charakteristische. Und es behauptet sich völlig unver-

ändert, auch als er, wie oben gesagt, vom Standpunkte der Reden hinüberwechselt zu dem der Glaubenslehre. Und sofern 'das Gefühl schlechthinniger Anhängigkeit' mit diesem Stimmungsgegensatze ganz identisch ist, so ist es in der Tat auch schon in den Reden vorhanden, und in dieser Hinsicht hat Schleiermacher völlig recht, wenn er später behauptet, 'derselbe' geblieben zu sein. — Dieses Demutsgefühl ist für ihn später das Urelement aller Religion. (Schon in der dogmatischen Tradition und auch schon bei Calvin gab es den Ausdruck der 'dependentia'. Und es ist möglich, daß Schleiermacher unbemerkt seinen eigenen Terminus aus einer Erinnerung an dogmatische Kompendien aufgenommen hat.) In diesem Demutsgeföhle aber lag ihm zugleich der Kontrast gegen alles 'Sich-selbst-Setzen'. Es verbindet sich ihm zugleich mit dem Gefühl, daß 'nicht wir uns gemacht haben', daß wir bedingt und schlechthin bedingt und zusammen mit aller Welt überhaupt bedingt sind. Und so wandelt sich ihm das Gefühl der Demut zugleich in das (nach seiner Meinung unmittelbar gegebene) Gefühl unseres 'Uns-nicht-selbst-so-gesetzt-habens', unseres Kausiertseins. Und es verschmelzen die beiden Bedeutungen von 'Creatur' bei ihm, von denen wir früher gesprochen haben: die Bedeutung des 'Geschöpfseins' und die des 'Geschaffenseins'¹⁾. — Dieses fromme Gefühl war sein

1) Über die Notwendigkeit einer Unterscheidung dieser beiden, in sich sehr verschiedenen Momente siehe R. Otto, Das Heilige, S. 24. Keine Frage, daß in der 'dependentia' des religiösen Geföhles das erstere Moment, das Majestas-moment, das bedeutsamere ist. Fromm bin ich noch nicht, wenn ich eine 'erste Ursache' anerkenne, sondern wenn ich mich der ewigen Majestas beuge, der gegenüber ich 'Erde

Ureigenstes. Es war als eigenste Regung seines Gemütes wieder in ihm aufgequollen und hatte sich gegen die rationalistische Umklammerung und Geistesdürre in Freiheit gesetzt schon in Schlobitten. Er besaß es lange vor seiner Berührung mit Schlegel und Novalis. Es war dasjenige Element in seinen Reden, das so stark auf Harms wirkte und diesem der Anstoß ward zu 'einer ewigen Bewegung'. Und wenn er es in der Glaubenslehre als allgemeines und notwendiges Moment des Menschentumes überhaupt setzt und behauptet, daß durch dasselbe alle 'Gottesbeweise' ersetzt und überflüssig gemacht werden, so spricht er mindestens das aus, was er in sich selbst so vorfand: seiner eigenen Natur war es das A priori schlechthin, das unerschütterliche und selbstgewisse Urelement seines eigenen Bewußtseins. Es ist das Grundelement seiner nachherigen Glaubenslehre. Aber es durchzieht, wie gesagt, bereits voll und stark die Reden. Und es war das Verdienst der Fichteschen Regung, durch Rückschlag dieses Element in Schleiermacher bedeutsam zu entbinden und für die Zeit mächtig zu machen.

b) Innig mischt sich nun aber in den Reden mit diesem Elemente ein an sich von ihm durchaus verschiedenes, das Element des mysticus intuitus: 'Anschauung und Gefühl'. Und dieser intuitus ist zunächst vorwiegend durchaus der des 'zweiten Weges':

Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet euch mit diesem Begriff. Er ist der Angel meiner ganzen Rede. Er und Asche' bin, d. h. der gegenüber ich nicht in erster Linie 'Geschaffenes' sondern 'armes Geschöpf' bin.

ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion, wodurch ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen aufs genaueste bestimmen (S. 36).

Auf das Universum geht die Schau. Nicht nach innen, nicht auf 'die Seele', nicht auf den ātman. Dieses Universum ist die Allheit des Seins und Geschehens, wo immer es sich finde. Und zunächst ganz ernsthaft eben dieses All-sein und Geschehen in Natur und Geschichte in seiner konkreten Wirklichkeit und Mannigfaltigkeit. Zugleich aber ist dieses Anschauen mehr und etwas anderes als das bloße empirische Erfassen. Es ist ganz offenbar ein Sinn- und Tiefenerfassen, das nicht schon dem empirisch-natürlichen Blicke und der sinnlichen Wahrnehmung gelingt, sondern das ein Intuitus, ein intuitives Sinnerfassen ist. Dieses Sinnerfassen ist aber parallel den Stufen unseres Schema's. Was erfaßt und angeschaut wird, ist

a) 'Das Universum'. Das heißt nicht die bloße, oben-drein niemals zu vollendende Summe, sondern — das liegt bereits im Ausdrucke Universum selber — das heißt das wesende Totum, die Totalität gegenüber den zufälligen Addenden, und das heißt die 'Einheit' gegenüber dem Mannigfaltigen in Sein und Geschehen:

Die Religion lebt ihr ganzes Leben auch in der Natur, aber in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen.

Alles Einzelne als Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion (S. 36).

Im Menschen nicht weniger als in allen andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen (S. 32).

Überall, unter allen Verkleidungen, dasselbe erkennen und nirgends ruhn als in dem Unendlichen und Einen (S. 107).

β) Dieses Ganze und diese Einheit ist zunächst eine nicht sinnlich, sondern nur intuitiv einsichtige Form des Mannigfaltigen. Zugleich ist sie rein intelligibel. Denn sie ist weder die selbstverständliche Form von Sein und Geschehen, die auch der 'wissenschaftliche' Blick erfaßt, nämlich der Raum als die Form alles äußerlich Wahrgenommenen und die Zeit als die Form alles innerlich Wahrgenommenen, sondern sie ist über Raum und Zeit: sie ist das Unendliche im und am Endlichen, sie ist das Ewige im und am Zeitlichen.

γ) So das Universum und alles im Universum schauen, das heißt darum auch für Schleiermacher: schauen 'in ratione ydeali', die Idee erschauen¹⁾. Und so wird in der Tat bei Schleiermacher das Universum immer seltsamer: es ist schließlich eine Art mundus intelligibilis, ein kosmos noëtos, eine Welt oder ein Universum der Idee, die zugleich Einheit, ideale Einheit ist und bleibt.

δ) Und so rückt alsbald das, was zunächst intelligibele Form ist, höher. Das 'Eine', das 'Ganze' wird sinngebendes, bestimmendes Prinzip von Sein und Geschehen. Und sein Verhältnis zu diesem kann man nur bezeichnen mit den Ausdrücken, die wir oben für dieses, über unsern Verstandeskategorien liegende Bedingungs-verhältnis gebraucht

¹⁾ 'Hebt Euch mit eurer Betrachtung auf den Flügeln der Religion höher zu der unendlichen ungeteilten Menschheit. Sie sucht in jedem einzelnen. Die ewige Menschheit ist unermüdet geschäftig, sich selbst zu erschaffen. Der Genius der Menschheit' (S. 58). — Das ist nicht die empirische Menschheit, sondern diese, geschaut in ihrer ewigen und ungeteilten Idee.

haben: Ein 'Zum Grunde liegen' und ein 'Befassen'. Und es ist wesensnotwendig und nicht Anbequemung oder rhetorische Spielerei, daß sich ihm alsbald für dieses Prinzip-Eine alles Seins und Geschehens die Symbole einstellen: 'der hohe Weltgeist', die ewige 'Gottheit':

Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion (S. 51).

Dieses Eine, hinter und unter dem Mannigfaltigen, ist, so sahen wir oben auf den Seiten 65—67, auf der untersten Staffel nur Form, auf der mittleren Staffel wesentliche Form, und sodann 'befassendes Wesen'. Und dieses Aufsteigen von der Staffel des 'Universum' (= Form) zur wesentlichen und wesenden Form und zum befassenden Wesen zeigen bei Schleiermacher gewisse Ausdrücke der zweiten Auflage seiner Reden:

Gott, in welchem ja allein auch das Besondere Ein und Alles ist. (Reden, 2. Ausg., Pü. S. 122.) Oder ist nicht Gott die einzige und höchste Einheit? Ist es nicht Gott allein, vor dem und in dem Alles Einzelne verschwindet? Und wenn ihr die Welt als Ganzes und als eine Allheit seht, könnt ihr dies anders als in Gott? (Pü. S. 122.)

Das ist nicht, wie man gemeint hat, Anbequemung an die christliche Theologie, sondern es ist die der mystischen Schau selbst eigene Fortschreitung von der ersten zur zweiten Staffel, die wir in unserm 'Schema' gezeichnet haben.

c) Die 'Anschauungen', die Intuitionen dieses 'Universums', können sich auch aussprechen. Und Schleiermacher gibt in den Reden eine ganze Reihe von Aussagen, die solche Intuitionen, in Rede gefaßt, sein sollen. Er unter-

scheidet sie streng von wissenschaftlichem Erkennen. Denn schon hier, und aufs allerstärkste, regt sich die Einsicht, daß religiöse Aussagen nicht Aussagen des 'Wissens' sind und nicht mit denen theoretischer Welterkenntnis in einer Reihe liegen. Aber zweifellos sind sie ihm nicht falsche Aussagen, auch nicht bloße Fantasien, nicht eine Art bloßer Edelträume, sondern eben auf Anschauungen beruhend, die etwas Wirkliches erfassen sollen. Schleiermacher wäre Mißverständnissen in dieser Hinsicht entgangen, wenn er Erkenntnis von Wissen bestimmt unterschieden hätte und wenn er, mit Recht behauptend, daß religiöse Erkenntnis nicht Wissens-erkenntnis ist, doch eben den Erkenntnischarakter dieser Anschauungen betont hätte, den sie bei ihm ganz zweifellos haben.

4. Die Analogien zu der Mystik des zweiten Weges liegen mit dem Vorherigen auf der Hand. In einem Punkte ist Schl. jedoch scharf unterschieden von der früher beschriebenen Mystik: und das bestätigt wieder unsere Behauptung, daß Mystik nicht einfach gleich Mystik ist. Das Getragen-sein von diesem Universum und die innigste Einheit mit ihm löst in ihm grade nicht jene überschwänglichen 'Hochgefühle' aus, von denen wir oben gesprochen haben und die im 'Schöpfergefühle' selber gipfeln. Wohl kennt er 'Erweiterungsgefühle', aber niemals wird ihm die Seele Gott, nie wird der Teil das Ganze, nie wird der Mensch jenes Ewige, Bedingende selbst, das als Form der Einheit und Ganzheit alles Einzelne trägt und bedingt, und in dem das Einzelne 'geräuschlos verschwindet'.

5. Geht man nun von den Reden zu der Glaubenslehre über, so glaubt man zunächst in einer völlig andern Welt zu sein. Hier ist keine Universums-schau. Sondern 'nach innen' geht hier der Weg. Im unmittelbaren Selbstgefühle weiß ich mich nach der Glaubenslehre als 'schlechthinnig abhängig'. In der Tiefe des eigenen Wesens, in engster Verbindung mit dem 'unmittelbaren Selbstbewußtsein', ja durch das höchste Selbstbewußtsein selber wird hier das Göttliche gefunden.

6. Zweifellos ist für Schleiermacher seiner inneren wahren Meinung nach dieses Abhängigkeitsgefühl zugleich ein Gott-leiden und Erfahren selber, und unmittelbar. — Diese Meinung verschleiert sich allerdings, wenn man ihn streng beim Worte seiner Aussagen nimmt. Denn es ist ganz klar, daß er in seinen Formeln bestimmt unterscheidet zwischen dem Unmittelbar-Gegebenen und dem, worauf wir erst durch eine Reflexion auf das Unmittelbar-Gegebene kommen. Das Unmittelbar-Gegebene aber soll durchaus nur das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl selber sein, der Gottesgedanke aber erst die erste Reflexion auf dieses Unmittelbar-Gegebene. Und diese Position hält er fest und will er auch festhalten. Glaubenslehre hat es nach seiner Meinung eigentlich nur zu tun mit der Darstellung der frommen Gemütszustände selber. Was darüber hinaus geht, das ist, so muß man auch hier sagen, nicht das Unmittelbare, sondern 'Reflexion' auf das Unmittelbare, nicht aber dieses selber. So schreibt er in seinem zweiten Sendschreiben an Lücke (S. 504), gelegentlich der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre:

„Ich habe nämlich ernstlich beratschlagt, ob es nicht schon jetzt bei der zweiten Ausgabe meines Buches Zeit sei zu einer Umarbeitung desselben in bezug auf seine Gestaltung, nämlich daß die beiden Formen dogmatischer Sätze, die, welche Eigenschaften Gottes und die, welche Beschaffenheiten der Welt aussagen, nur Nebenformen genannt werden. Denn, wenn es wahr ist, daß sie nichts aussagen, was nicht seinem wesentlichen Gehalte nach schon in Sätzen, welche die Grundform an sich tragen, enthalten sei, so können jene beiden andern ja gemißt werden. Und das ist auch meine Überzeugung, womit denn auch die zusammenhängt, daß unsere Glaubenslehre einmal lernen wird, sich ohne sie zu behelfen.“

Und in dem maßgebenden Paragraphen, in dem er das Einteilungsprinzip seiner Glaubenslehre gibt, besteht die Notwendigkeit, auch zu Aussagen über Gott (und über die Welt) zu kommen in untergeordneten Gesichtspunkten, nicht aber in einer inneren Wesensnotwendigkeit.

Der Grund für diese scheinbar seltsame Haltung ist derselbe wie der hinsichtlich der Haltung der Reden schon angegebene: Das Göttliche soll nicht Sache der Theorie und der theoretischen Aussage werden. Dogmatischer Gegenstand ist allein die Bestimmtheit des Gemütes selbst (als schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühles). Dem Göttlichen selber aber soll nicht die dogmatische Aussage selbst gelten, sondern nur die 'rhetorisch-predigende' und die 'hymnische' Aussage. Und was in der Dogmatik als Gotteslehre vorkommt, das hat vornehmlich den Zweck, für diese ein kritischer Kanon zu sein und ihnen die Grenzen abzustecken:

„um die Glaubenslehre von den fremden Bestandteilen zu reinigen, um die rednerische und dichterische Mitteilung klar und wahr zu erhalten“ (S. 178).

7. Aber Schleiermachers Gefühl selber läßt sich durch diese selbstgesetzten Zäune seiner Theologie nicht einschränken. Sein 'unmittelbares Selbstbewußtsein' ist wirklich ein mystisches gewesen. Nach innen gehend findet er in sich unmittelbar nicht nur 'seine Zustände', und sein 'religiöses Gefühl' ist faktisch nicht nur ein Selbstgefühl (wie das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl für sich allein es sein würde), sondern es ist ohne Zweifel unmittelbar, mystisches Gottgefühl gewesen. Nur mit solchem Inhalte kann ja im Ernste jenes 'Selbstbewußtsein' wirklich die höchste und unvergleichliche Form alles Selbstbewußtseins heißen (§ 5): dann nämlich, wenn es ein Bewußtsein ist um die Tiefe, in der der Kontakt zwischen Göttlichem und Seele sich vollzieht und direkt in das Selbstbewußtsein eingeschlossen ist. Und die Aussagen, die Schleiermacher hernach über Gott macht, haben de facto alle miteinander durchaus nicht das sekundäre Gepräge eines bloßen zweiten Dialektes für die Aussagen der ersten Reihe, sondern sind durchaus konkrete Explikationen eines eigentümlichen von vornherein inhaltlich bestimmten und direkten Gottgeföhles selber. Und die Aussagen späterer Paragraphen ignorieren gelegentlich ganz die frühere Aussage, daß der Gottesgedanke nur erst eine erste Reflexion sei auf das unmittelbar Gegebene, nicht aber dieses selber. Sie anerkennen schlank und schlicht, was der Mystiker des 'ersten Weges' aller Zeiten behauptet hat, daß der Weg in die Tiefe der Seele zugleich der Weg zum Göttlichen selber sei. So in § 30:

Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist an und für sich ein Mitgesetztsein Gottes im Selbstbewußtsein (S. 176).

Und in der freieren Redeweise der späteren Auflagen seiner Reden kümmert er sich um sein eigenes theoretisches Begriffskorsett überhaupt nicht:

Ich habe nichts anderes dargestellt als eben das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns durch das Gefühl (2. Ausg., Pü. S. 122).

8. Damit hängt aber zusammen und hierdurch wurde notwendig, daß 'die Angel seiner ganzen Rede', nämlich die 'Anschauung', in der Glaubenslehre fast restlos verschwindet und dem 'Gefühl' Platz macht, das hier zugleich einen deutlich andern Sinn erhält, als wenn in den Reden von Gefühl die Rede ist. Das mystische Erfahren und Erfassen geht jetzt durchaus anders vor sich. In den Reden entzündete sich der mystische Blick an den 'Erscheinungen', an den einzelnen 'Begebenheiten' des Universums. Zugleich war er ein einzelner Akt, der seine Zeit und Stunde haben kann, die man angeben kann und an den man sich erinnern kann:

Jener erste geheimnisvolle Augenblick — könnte und dürfte ich ihn doch aussprechen, andeuten wenigstens, ohne ihn zu entheiligen! Schnell und zauberisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums. Ich liege am Busen der unendlichen Welt. Ich bin in diesem Augenblick ihre Seele. Denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes. Sie ist in diesem Augenblicke mein Leib ¹⁾. Denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Abnung.

¹⁾ Die Identifikation von Schauendem und Geschautem auf dem zweiten Wege.

Völlig anders liegen die Dinge in der Glaubenslehre. Nicht ein einzelner Akt einer Schau, jetzt und hier, sondern ein 'Gefühl', das man nach Kantischen Sprachgebrauche eine 'transzendente Apperzeption' nennen müßte, ein tiefstes a priori als Urbestimmung des Geistes selber, ein Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein, das allem empirischen Einzel- und konkreten Bewußtsein vorhergeht, und das, um realisiert zu werden und um in actu besessen zu werden, der 'Erlösung' wartet und bedarf, nämlich des Umstandes, daß es durch die Aufnahme in die Kräftigkeit und Seligkeit des Gottesbewußtseins Christi zum Akt und zum Kontinuum in unserm Seelenleben gemacht wird.

9. Dabei bleiben doch gewisse Momente des zweiten Weges bestehen. Ein solches ist es offenbar, wenn nach Schleiermacher der Mensch in seinem eigenen Abhängigkeitsgefühl sich sogleich weiß und setzt als 'Repräsentant' alles geschaffenen Seins überhaupt¹⁾. Er repräsentiert in sich die Kreatur überhaupt. Und das war, wie wir gesehen haben, mystisch, und zwar mystisch nach der Mystik des zweiten Weges. Ferner, wenn Schleiermacher auch in der Glaubenslehre ausführt, daß durch das Naturgefühl das fromme Gefühl besonders stark aufgeregt werde. Das ist ein letztes, wenn auch dünnes Analogon zu der 'Anschauung' der Natur sub specie universi. Endlich im Gottesbegriffe selber. Denn immer betont Schleiermacher, daß man 'Gott und Welt' nicht fälschlich 'trennen' dürfe. Gott

¹⁾ Sich selbst, als endliches Sein betrachtet — also namens alles endlichen Seins, — schlechthin abhängig finden (S. 197).

und Welt behalten ihm das Verhältnis von bedingender Einheit zu bedingter Vielheit. Und darin bleibt ein Moment des intuitus der 'Einheit' des zweiten Weges, dessen Grundkonzeption eben diese war: Das Seiende ist, sofern es die 'Einheit', das Ganze, und dieses über Raum und Zeit ist, das Bedingende, Tragende, Formende, Befassende, das Göttliche, die Gottheit. Sofern es aber das Viele, das Einzelne, das Hier und Jetzt ist, ist es die Welt, die Kreatur. Beide verhalten sich wie (wesende) Form zu Gehalt, die in der Tat nicht 'zu trennen' sind¹⁾.

10. Die Wendung von den Reden zur Glaubenslehre war mitsamt der Abstoßung der 'Anschauung' zugunsten des 'Gefühles' eine Notwendigkeit, die in Schleiermachers eigenem Wesen begründet war. Denn so lebhaft Schleiermacher in den Reden auch die 'Anschauung' vorträgt und für sie eintritt, er selber war doch eben kein — Schauender im Sinne des zweiten Weges. Hätte er selber diese Gabe der mystischen Universums-Schau besessen, so müßten wir ihre Spuren finden in seinem Leben, in seinen Zeugnissen von sich selbst gegenüber seinen Freunden, in seinen Briefen, in seinen Predigten. Aber man sucht in diesen allen nach solchen spontan steigenden 'Anschauungen' und Anschauungs-

¹⁾ „Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist ein Mitgesetzsein Gottes als der absoluten ungeteilten Einheit“ (S. 185).

Schleiermacher versucht, seinen Gottesbegriff als notwendiges Korrelat seiner schlechthinigen Abhängigkeit zu konstruieren. Aber das gelingt ihm durchaus nicht. Von dieser aus würde man viel eher zu einem konsequent theistischen Begriffe kommen können. Es ist deutlich, daß in seiner Gotteslehre die mystische Intuition der Reden nachwirkt.

erlebnissen vergeblich. Zumal solche Erlebnisse, wie er sie in dem 'Zwischenstücke' beschreibt, würden ihre Spuren und Zeugnisse in seinen Briefen gelassen haben, und noch mehr in seinem intensivsten Selbstbekenntnisse, in seinen Monologen. Er nimmt in diesen den 'mystischen' Sinn für sich in Anspruch. Und die beschauliche Selbstversenkung und das immer tiefere Nach-innen gehen, das er hier betreibt, ist in der Tat der 'Seelenmystik' und der Mystik des ersten Weges immer eigen gewesen. In diesem Sinne liegt über den Monologen in der Tat eine stark mystische Farbe. Da ist der Unterschied des 'Innern und Äußern' (S. 22 der Monologen). Da ist 'das wahre Wesen', tief unter der Flucht der wechselnden Gedanken und Gefühle, als das eigentliche Selbst. Da ist 'Unendlichkeit'. Und indem man da eingeht, indem ich nicht auf 'Erscheinungen' oder 'Begebenheiten' schaue, sondern indem 'ich in mich zurückgehe', 'wandere ich aus dem Gebiete der Zeit' und berühre die Ewigkeit und lebe in ihr. Da, in dieser 'verborgenen Tiefe' 'geht das Licht der Gottheit auf' (und offenbar unmittelbar und nicht erst in der Form der nachkommenden 'Reflexion auf meine Zustände', S. 19). Da ist 'die verborgene Tiefe', als 'das innere Wesen des Geistes selbst'. Da werde ich mir 'der unmittelbaren Beziehungen mit dem Ewigen und Unendlichen bewußt'. Und 'so oft ich ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit'. Und 'hier schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt, und ihn anzuschauen ist Ewigkeit und unsterblicher Gesänge himmlischer Genuß'. Da ist die 'Freiheit'. Und diese Freiheit ist Über-

legenheit über Natur und Naturgesetz und das Weilen im wahren Wesen. Und hier spricht er ganz anders als in jenem 'Zwischenstück' der Reden. Nicht 'liegend am Busen der Natur', und ihr alle Sinne öffnend und mit ihr eins werdend, wird hier das Ewige erfaßt. Vielmehr:

Von innen kam die hohe Offenbarung. Das lange Suchen krönte ein heller Augenblick (S. 35).

Das alles ist Mystik des ersten Weges. Aber von der des zweiten ist in den Monologen, diesen wirklich echten Selbstzeugnissen Schleiermachers, kaum ein Hauch zu finden. Und so sehr Schleiermacher hier versucht, beschreibend und darstellend sein eigenes Wesen den Freunden vor Augen zu legen, nirgends beschreibt er sich als den Erschauer des Universums nach dem zweiten Wege.

Und schon in der zweiten Auflage seiner Reden, sechs Jahre nach ihrem ersten Erscheinen beseitigt er das besagte 'Zwischenstück', sofern es von der mystischen Einigung mit dem Universum redet, radikal und läßt nur die Selbstständigkeit des 'Gefühles' stehen, die für den Mystiker charakteristisch ist, aber keineswegs nur für den des zweiten Weges. Eine solche Beseitigung wäre aber einfach ein Attentat auf sich selbst gewesen, wenn jene Stelle wirklich einem eigenen Erleben entsprochen hätte. Es wäre wie wenn ein Bekehrter aus seinem Selbstzeugnis nachträglich den Bericht über das Grunderlebnis seiner Bekehrung streichen würde. Tut er es wirklich, wie Schleiermacher es wirklich tut, so desavouiert er damit den Bericht selbst. Schleiermacher fand das Göttliche nicht im Anschauen des Universums. Er fand es inwendig.

III.

DIE EINHEITS-SCHAU BEI KANT UND FRIES

1. Die Grundkonzeptionen des Meisters Eckehart kehren wieder in gewissen Grundbegriffen Kants. Wie bei jenem intellectus und ratio so stehen bei diesem sich gegenüber die reine Vernunft und der Verstand. Der Verstand ist das Vermögen unterscheidender Begriffsbildung und hat seine Anwendung auf das Reich der Mannigfaltigkeit der Sinnen-gegebenen Erfahrung. Schon die Stammbegriffe des Verstandes, die zwölf Kategorien, sind, so gut wie die reinen Anschauungen von Raum und Zeit, Vermögen der Synthesis, das heißt Vermögen, die Einheit gegenüber der Mannigfaltigkeit und Zerstreuung der Sinneswahrnehmungen zu erkennen. Das höchste Prinzip aber der Einheit von allem überhaupt ist ihm die Idee der Gottheit, die, für das Gebiet des theoretischen wissenschaftlichen Welterkennens nur von regulativem Gebrauche, doch eben als solche schon von höchster Wichtigkeit ist:

Dagegen haben sie (die transzendentalen Ideen) einen vortrefflichen und unentbehrlichen notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkte zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius) ist... dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen (Kr. d. r. V., S. 672).

... Um unter dem Schutze eines solchen Urgrundes systematische Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen... möglich zu machen (S. 706).

... Die dritte Idee der reinen Vernunft als der einzigen und allgenugsamen Ursache aller kosmologischen Reihen ist der Vernunftbegriff von Gott. ... Alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien der systematischen Einheit zu betrachten, als ob sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen als oberster und allgenugsamer Ursache entsprungen wären.

Die Bedeutung der Dialektik bei Kant besteht nach seiner eigenen Aussage darin, daß sie zwar einerseits den nur regulativen Gebrauch dieser Ideen hinsichtlich unseres Wissens erweise, aber anderseits zugleich ihnen grade gegenüber den Einwänden der Skepsis die objektive Gültigkeit sichern solle, wenn diese etwa von anderer als von der theoretisch-verständigen Weltbetrachtung aus sich anbiete. Letzteres will er dann leisten vom Gebiete der moralischen Ideen aus, in der Form seiner Postulate. Aber er hat nicht nur eine Postulaten-theorie, sondern in seiner dritten Kritik, in der Kritik des Gefühles, lenkt er selbst in die Bahn des direkten intuitus mysticus ein. Sie soll ja ausdrücklich die Brücke sein zwischen Kritik der reinen Vernunft und Kritik der praktischen Vernunft. Und in den nicht logischen, unbegrifflichen 'Urteilen' der Urteilskraft aus dem Gefühl wird hier der Anklang der 'Idee' selbst gefaßt. Und wieder ist es eine eigentümliche Form von 'Einheit', auf die es hier ankommt: und zwar nicht die durch Begriffe des Verstandes und nach Verstandesbegriffen ergriffene Einheit, sondern die gefühlsmäßig gegebene, inexplizible Einheit des Dinges und der Dinge, die sich allem Begriffen versagt, und die die theoretische Frage nach dem 'Was' des Gegenstandes nicht belangt.

Sofern aber die reinen Erkenntnisvermögen bei Kant

vorbewußt und unterbewußt sind und alle Einheits-, Sinn- und Wert-erkenntnisse aus einer Tiefe des Gemütes aufsteigen, die selber tief unter der Schicht der Sinne und des Verstandes liegt, kennt auch Kant den 'Seelengrund'. Er kennt weiter im allgemeinen 'den im Felde der dunklen Vorstellungen liegenden Schatz, der den tiefen Abgrund der menschlichen Erkenntnisse ausmacht, den wir nicht erreichen können'.

2. Das Letztere hat Fries weiter entwickelt in seiner Lehre von der transzendentalen Apperzeption. Sie ist, wie die memoria bei Augustin, das sich immer bereichernde Feld des Unterbewußten, im dunklen Vorstellen Festgehaltenen, das den geheimen Untergrund unseres gesamten empirischen Bewußtseins und Einzelbewußtseins ausmacht. Sie ist zugleich geformt durch die Einheitsfunktionen der 'formalen' Apperzeption. Und diese ist wieder eine Grund- und Urerkenntnis der ewigen Einheit und Vollendung selbst. Diese Grunderkenntnis bei Fries könnte garnicht anders und besser beschrieben werden als durch den mysticus intuitus bei Eckehart, der als solcher auch zunächst nicht ein Einzelakt empirischen Sonderbewußtseins ist, sondern ein Grundmoment der 'Seele' selbst, unabhängig von hier und jetzt, und der in Einzelakten nur aus- und heraufbricht aus seiner Tiefe und sich im und am empirischen Einzelbewußtsein aktualisiert.

3. Auch den Gedanken Kants, daß die Idee der Gottheit 'das einigende Prinzip aller kosmologischen Reihen

sei', nimmt Fries deutlich wieder auf und gibt ihm im Begriffsschema Kants seinen festen Ort. Fries sagt, daß uns die Idee der Gottheit entspringe im dritten Felde der Kategorie der Relation, nämlich im Felde der Kategorie der 'Wechselwirkung'. Durch die durchgehende Wechselwirkung wird uns die Welt der Dinge zur geordneten, vereinheitlichten Ganzheit. Daß die verschiedenen kosmologischen Reihen nicht vereinzelt nebeneinander stehen, daß sie miteinander möglich sind, und möglich sind als ein Ganzes eines kosmischen Systemes: dieses bedarf eines Prinzipes, das, selbst schlechthin eines, der Grund der Möglichkeit ist eines Ganzen und Einheitlichen der Welt. — Fries denkt dieses Prinzip dann offensichtlich selbst durch die Kategorie der 'Ursache', und das Verhältnis des Urprinzipes aller Welteinheit zur Welt denkt er als 'Causa'. Das würde aber heißen, das gänzlich unfaßliche Verhältnis dessen, was alles überhaupt ermöglicht, selbst wieder zu erfassen durch eine Kategorie des Verstandes. In dieser Hinsicht hat Kant offenbar schon tiefer geblickt und gefühlt. Zwar auch er verwendet für Gott Ausdrücke wie 'Ursache'. Aber die tastenden Synonyma, mit denen er diese Bezeichnung umgibt, zeigen, daß ihm das Unzureichende dieser Kategorie und aller Verstandeskategorien überhaupt fühlbar war. Er sagt deswegen mit eigentümlich vagen Ausdrücken, die deutlich nicht Begriffe sondern Ideogramme sind:

... die Idee von etwas, worauf alle empirische Realität ihre höchste und letzte notwendige Einheit gründet (S. 703).

Oder

... unter dem Schutze eines solchen Urgrundes (S. 706).

Oder er verwendet das Ideogramm, von dem wir oben bereits gesprochen haben:

... aus einem einzigen allbefassenden Wesen.

Wir sagten schon oben auf S. 67, daß wir, um den durch keine rationale Kategorie ausfüllbaren Rahmen des Bedingtheits der Kreatur ideogrammatisch auszufüllen, nur die tastenden Namen haben wie 'prinzipielles Zugrundeliegen' oder 'Befassen'. — Solche Namen würden das sein, was man früher im Unterschiede von den rationalen Kategorien die 'transzendentalen Kategorien' nannte: ein Ausdruck, den wir uns nicht aneignen können. Denn 'Kategorie' heißt eben immer Begriff. Hier aber haben wir keinerlei Begriff mehr, sondern nur das Ideogramm eines rein in inexpliciblem numinosen Gefühle Gefaßten, eines alles Rationale überschreitenden Irrationalen.

4. Daß Fries mit seiner Lehre von der 'Ahndung' und von der Religion als Ahndung der göttlichen Teleologie in der Welt einerseits deutlich die Motive der dritten Kritik von Kant aufnimmt, anderseits damit ebenso deutlich in der Linie des *intuitus mysticus* des zweiten Weges geht, ist mit Händen zu greifen. Sein Freund und Schüler De Wette setzt diesen Weg fort, indem er — und das bedeutet die folgenreichste Wendung in der Entwicklung des *mysticus intuitus* — diesen bezieht auf den Gegenstand, auf den ihn die alten Mystiker nie bezogen hatten: auf das Faktische in der Geschichte¹⁾. Hiermit setzt er

¹⁾ Vgl. R. Otto, *Kantisch-Friesische Religionsphilosophie*, Tübingen, 2. Abdruck, 1921. S. 123.

zugleich Anfänge fort, die Schleiermacher in seinen 'Reden' gegeben hatte, die er aber in seiner späteren Lehrgestalt eher wieder verdunkelt als fortgeführt hat.

Dieser intuitus mysticus gegenüber von Fakten der Geschichte ist dasselbe, was ich in meiner Schrift über das 'Heilige' in Kapitel 23 die 'Divination' genannt habe.

IV.
ÜBER METHODIK DER BETRACHTUNG
(Vgl. S. 38)

Eckehart kannte und übte, schon weil er Mönch war, zweifellos auch die regelmäßig geübte, und insofern methodische, Betrachtung, Versenkung, Andacht, oder wie man es nennen möge. Und er kennt Augenblicke, wo ein Mensch 'verstarret ist in Gott', das heißt gänzlich innerlich gesammelt. Aber für die Eigenart seiner Mystik ist charakteristisch, daß sie keine 'methodus' kennt. Es gibt bei ihm keine eigene 'methodus orandi'. Luther ist 'methodischer' als Eckart, und er gibt ausdrücklich eine methodus orandi in seinem Schriftchen 'Wie man beten soll, für Meister Peter Balbierer' von 1534. Gegen das Plappergebet des Stundenbetens und der Rosenkränze stellt er hier das innerliche gesammelte Gebet als wahre Herzensrede, dieses aber zugleich deutlich als methodisch geleitete Kontemplation dar. Als Gegenstand solcher betenden Betrachtung gibt er nicht die Sentimentalitäten 'schmerzhafter' Betrachtungen, keine Kreuzwegandachten, auch nicht 'Exerzitien' mit Halluzinationen von Höllenschrecken oder Himmelswonnen, sondern das göttliche Wort in Vater Unser, Zehn Geboten, Psalm. Oder er sagt 'etliche Sprüche Christi oder Pauli'. Aber mit diesen verfährt er nach echter alter kontemplativer Methode.

a) Er erwartet, daß solch Gebet in regelmäßiger Tagesübung stehe:

Darum ist's gut, daß man frühmorgens das Gebet das erste und des Abends das letzte Werk sein lasse.

b) Er will, daß man es übe, um die auch ihm wohlbekannten Zustände der Acedia zu überwinden, die allem 'mystischen' Leben (in Übersteigerung) charakteristisch, und ebenso allem 'schlicht' frommen Leben unvermeidlich sind:

Wenn ich fühle, daß ich durch fremde Geschäfte oder Gedanken bin kalt und unlustig geworden zu beten —.

c) Er sammelt sich durch ein Eingangsgebet und wartet, bis

das Herz durch solches mündliche Gespräch erwärmt und zu sich selbst gekommen ist.

d) Und er fordert, mit allen Mystikern, zu solcher Vorbereitung das vacare Deo, das sich Entleeren und Lösen von fremden Inhalten:

Darum liegt die größte Macht daran, daß sich das Herz zum Gebete ledig und lustig mache, wie auch der Prediger, 4,17, sagt: Bereite dein Herz vor dem Gebete, auf daß du nicht Gott versuchest.

e) Um sich so 'ledig' zu machen, nimmt er, 'wenn ich Zeit und Raum habe', vor dem Paternoster zunächst wohl das eine oder andere der Gebote zur Betrachtung vor,

damit ich ja ganz ledig werde zum Gebete.

Und auch dafür hat er sich eine eigene Methode geschaffen, mit vier Staffeln. Er macht aus der Betrachtung des Gebotes ein 'vierfaches gedrehtes Kränzlein', indem er das Gebot

vornimmt, zum ersten als eine Lehre (und zwar als eine zu bedenkende: Ich denke, was unser Herr Gott darin so ernstlich von mir fordert. Cogitatio). Zum zweiten macht er daraus eine Danksagung, zum dritten eine Beichte, zum vierten ein Gebet. Dieses Schema des vierfach gedrehten Kränzleins führt er durch an den einzelnen Geboten.

f) Er versichert sich dann, bevor er das eigentliche Gebet beginnt, durch Gottes Gebot und Verheißung, daß er zu beten wagen darf. Dann betet er Vater unser. Und nun wiederholt er in stiller Betrachtung davon

ein Stück, oder wieviel du willst

und begleitet ein jedes mit ausgeführtem Sinnen und Erwägen und gibt diese an. Er will mit ihnen nicht bewirken, daß etwa diese seine eigenen Gedanken von anderen nachgedacht und wiederholt werden, sondern er will, daß solche sinnende Bewegung in jedem selber und eigen sich vollziehe:

sondern ich will das Herz (des Lesers) damit gereizt und unterrichtet haben, was es für Gedanken im Vater unser fassen soll. Solche Gedanken kann das Herz, wenn es recht erwärmt und zu beten lustig ist, wohl mit viel anderen Worten, auch mit weniger oder mehr Worten aussprechen. Wie ich auch selber mich an solche Worte und Sitten nicht binde, sondern heute so, morgen sonst die Worte spreche, danach ich warm und lustig bin.

g) Was Luther so beschreibt und empfiehlt, ist genau die methodus 'cogitationis' et 'meditationis', die Hugo von St. Victor beschreibt: Zunächst das bestimmte aufmerksame im-Sinn-fassen eines bestimmten gedanklichen Inhaltes. Sodann das freisteigende Sinnen über diesen Inhalt. Darüber erhebt

sich dann bei Hugo die 'contemplatio', wo der Geist selbst sich einstellt und das lehrt, was man nicht mehr selber denkt, ersinnt oder besinnt, sondern was in uns gedacht wird. Und ebenso fährt Luther sogleich fort:

Es kommt wohl oft, daß ich an einem Stücke (des Vater unser) oder an einer Bitte in so reiche Gedanken komme, daß ich die andern sechs (Bitten) alle lasse anstehen. Und wenn solche reiche, gute Gedanken kommen, so soll man die anderen Gebote fahren lassen und solchen Gedanken Raum geben und mit Stille zuhören (das wortlose Gebet) und beileibe nicht hindern. Denn da predigt der Heilige Geist selber. Und von seiner Predigt ein Wort ist besser, denn unserer Gebete tausend. Und ich habe auch also oft mehr gelernt in einem Gebet, als ich aus viel Lesen und Dichten hätte kriegen können.

Auch über dem vorbereitenden Bedenken und Meditieren der Gebote erhebt sich ihm die Stufe der contemplatio, wo der Geist selber lehrt:

(Siehe Schluß zu der Meditation über das zweite Gebot:) Und wie ich droben gesagt habe im Vater unser, also vermahne ich (auch hier) abermal: Für den Fall, daß der Heilige Geist unter solchen Gedanken käme und finge an, in dein Herz zu predigen mit reichen erleuchteten Gedanken, so tue ihm die Ehre, lasse diese gefaßten Gedanken (die bloßen eigenen cogitationes et meditationes) fahren. Sei still und höre dem zu, ders besser kann denn du. Und was er predigt, das merke, und schreibe es an. So wirst du Wunder erfahren.

*

Was Luther unterscheidet von allen 'Methodisten' ist nicht, daß er keine methodus orandi hätte, sondern daß er das Gesetzliche und Alleingültige seiner Methode für alle verwirft, und daß ihm seine eigene für ihn selbst kein Gesetz ist:

Also fahre ich fort mit den andern Geboten, so ich Zeit und Weile habe oder mich gelüftet. Denn ich will niemanden gebunden haben an diese meine Worte oder Gedanken, sondern mein Exempel dargestellt haben, dem da folgen mag, wer da will, oder bessern wer's kann.

Aber daß sich ein jeder seine 'Weise zu beten' zu finden hat und sie zu üben hat, ist ihm selbstverständlich. Und wenn das der Peter Balbierer nicht kann, so gibt man ihm mindestens 'Exempel'.

Jedenfalls: Luther ist mehr 'Methodiker' als der 'Mystiker' Eckehart.

Über 'Mystisches in Luthers Glaubensbegriffe' vergleiche den gleichnamigen Aufsatz Nr. 10 in R. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, L. Klotz Verlag Gotha, und in R. Otto, Das Heilige, Seite 137f.

Zu dem Verhältnisse von mystischer und gläubiger Frömmigkeit überhaupt vergleiche man in den genannten 'Aufsätzen' Nr. 12.

HEILSINTERESSE, NICHT WISSENSCHAFT

(Zu S. 22 und 126)

Seit den Tagen Lassons hat man die Spekulation Eckeharts bemängelt besonders in der Hinsicht, daß es ihm nicht gelinge, aus dem Einen, Seienden nun die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Kreatur abzuleiten und einsichtig zu machen. In der Tat, in dieser Hinsicht steht er mit seinen Versuchen weit zurück etwa hinter Plotin. Und zwar nicht nur in seinen Ergebnissen, sondern auch in seinem Interesse für diese Frage und in seiner Anstrengung zu ihrer Lösung.

In Wahrheit aber muß man eigentlich noch viel weiter gehen und sagen, daß ein eigentliches selbständiges Interesse an dieser theoretischen Frage der Weltdeutung und der Weltwissenschaft bei ihm gar nicht vorhanden ist. Und das zeigt am deutlichsten, daß er im Grunde eben kein Schüler Plotins ist. Zwar auch Plotin ist Theologe und sucht ein Heil. Aber es ist nicht wahr, daß er nur dieses suche. Er sucht — und darin bleibt er echter Hellene — Erkennen überhaupt, und keineswegs nur Heilserkennen. Und man würde ihn verkennen, wenn man seine strenge theoretische Gedankenarbeit bis zu den subtilen logischen Untersuchungen an der Kategorientafel minder ernst nehmen wollte als seinen mystischen Hochflug, oder jene nur im Dienste von diesem sehen würde. Eckehart aber könnte

von sich sagen, was der Buddha von sich sagt: 'Meine Lehre hat nur einerlei Geschmack, die Erlösung.' — In dieser Hinsicht ist er auch deutlich unterschieden von seinem Lehrer Thomas. Thomas ist mehr 'wissenschaftlich' als Eckart und hat ein viel bestimmteres Interesse an weltlicher Wissenschaft als er. Und noch weiter steht Eckart ab von dem, dessen Ideengut zweifellos bei ihm wieder auflebt: von Johannes Scotus Eriugena. Dieser schreibt ein richtiges fysisch-metaphysisches System und nennt es mit Recht: 'De Divisione naturae.' Schon durch den Titel fügt sich sein Werk in die Reihe der metaphysischen Fysiken der alten 'physiologoi'. Und ein solcher zu sein, nimmt Eriugena ausdrücklich für sich in Anspruch. Die christliche Idee und Heilsidee ist bei ihm eingewoben in das Natur- und Welt-system, ist selber mit zur theoretischen Metaphysik geworden. — Und ebenso groß ist der Abstand Böhmes vom Meister. Auch bei Böhme regt sich das spekulative Weltdeutungs- und Natur-interesse, viel mächtiger als bei Eckart. Böhme ist damit ein echtes Kind einer neuen gärenden Zeit, in der neben den religiösen Interessen, noch eng mit ihnen verschlungen, doch das moderne Fragen nach neuem Welt-verstehen bis in seine Gründe hinein aufbricht und mit den Mitteln einer unbeholfenen Fantasie, in gänzlicher Unterschätzung der eigenen Grenzen, zu scharfer Problemfassung noch völlig unreif, dennoch mit genialem Streben dunkel gefühltem Kommenden sich entgegenwirft.

Eckart aber ist durchaus Heilssucher und Mystiker. a) Dem mystischen Blicke ist eigen, daß er eine ihm gegebene Vielheit und Mannigfaltigkeit schaue im Einen, trotz der

Mannigfaltigkeit. Dies, und nur dieses, ist ihm charakteristisch. Wie der zerspreitende Blick sein Geschäft treibe, das zu untersuchen, und dadurch ihn selber nur noch mehr zu üben und zu verstärken, ist gar kein Anliegen des Mystikers selbst. Und b) der Heil-suchende findet, wie wir oben sagten, eine Unheilslage als gegebene vor, und fragt, wie sie zu überwinden, nicht aber, wie sie selbst zu erklären sei.

Eriugena und noch mehr Böhme sind typische Theosophen, was Eckart garnicht ist.

Auch Śankara ist es nicht. Er muß zwar, wenn er die alten Upanishad's erklärt, die ganze alte kosmologische Spekulation aufnehmen. Aber sein eigenes Interesse haftet daran nicht. Und sobald er mit ihr in Schwierigkeiten kommt, so zieht er sich darauf zurück, daß, wer das eine ewige Brahman erkannt habe, über sie hinaus sei und sie auf sich beruhen lassen könne. — 'We do not explain the world. We explain it away.'

VI.
ÜBER DIE WECHSELSEITIGE VERSCHLINGUNG
DER 'ZWEI WEGE'

(Zu S. 70.)

1. *Abyssus invocat abyssum*. Eine Tiefe ruft der andern. So sagen unsere Mystiker mit dem Psalmisten. Sie meinen damit: die Tiefe des eigenen Grundes ruft der Tiefe des göttlichen Grundes und Abgrundes. — Aber jenes Wort wäre ebensogut ein Motto für die seltsame Begegnung, Verschlingung und das Zusammenlaufen der 'zwei Wege'. Auch hier ruft eine Tiefe der andern: die numinose Tiefe des Ewig-Einen in und hinter den Dingen (die auch den Schauenden mit in sich zieht), ruft der numinosen Tiefe des Wunders der Gottheitigkeit der Seele in ihrem Innern. Es war ein Sich-Begegnen und Finden zweier ursprünglich sehr Verschiedener, als das alte Ekam der Veden zusammentrat mit dem ātman. Und das Wort der Chāndogya: 'Sa ātmā' meint keine Selbstverständlichkeit und ist kein analytisches Urteil, sondern ein synthetisches und ein überraschendes. Aber von diesen Tagen an sind in Indien die zwei Wege miteinander verschlungen. Und so finden wir sie bei Śankara. So aber auch bei Eckart. So auch bei vielen andern Mystikern noch anderer Länder und Gebiete.

Für uns andern, die wir nicht Mystiker sind, ist das Sich-Verschlingen dieser Wege durchaus rätselhaft. Und

dem gewöhnlichen Verkennen ihrer tiefen Verschiedenheit gegenüber ist es zunächst wichtig und nötig, auf das Rätselhafte ihrer Verbindung hinzuweisen und das Besondere der beiden Wege in scharfem Auseinanderreißen zunächst für sich zu erfassen. Für den Mystiker selber zwar ist hier offenbar nichts Rätselhaftes, sondern für ihn liegt zweifellos die bestimmteste Notwendigkeit der Verbindung vor. Und er weiß gar nichts von einer Doppeltheit der Wege. Aus der Eigenart des von ihm erfahrenen Objektes geht ihm selbstverständlich beides hervor. Er reflektiert nicht auf ihre Unterschiede. Täte er es, so würde er wahrscheinlich nicht imstande sein, die Notwendigkeit der Verbindung in Begriffen klarzumachen. Sie ist ihm aber eine unmittelbar gefühlte, und das ihm im Gefühl sicher Gegebene begrifflich aufzulösen, würde er wahrscheinlich kein Bedürfnis haben.

Wir nun können hier Notwendiges weder einsehen noch auch nur fühlen. Uns muß die Verbindung zunächst grade erst als etwas Erstaunliches erscheinen. Und ihre Erstaunlichkeit ist besonders groß, wenn man die Sache vom Ausgangspunkte des ersten Weges aus ansieht. Was hier sich begibt, hat so gar nichts zu tun mit irgendeiner Reflexion auf äußere Dinge und ihre Einheit oder Nicht-einheit. Das Urfaktum ist hier so ganz anders und scheint so deutlich vor Augen zu liegen. Es ist offenbar dieses: Sich abschälend von allem Äußeren, und in Sammlung in sich selbst zurückgehend, bricht hier dem Erlebenden aus der Tiefe 'fremde Fühlung', Geheimnis und Wunder, Ahnung und unbegreifliche Berührung. In ihm wird lebendig, was er vorher nicht kannte oder wußte. Es wird lebendig als das unbegreiflich Fremde,

Große, das ihn selber trägt, durchquillt und durchquickt, befaßt und istet. Ist es das Wunder der Seele selbst, die ihre Unermeßlichkeit ihm enthüllt? Was kümmern ihn dann die Dinge und ihre Einheit oder Vielheit oder was als Grund in und hinter ihnen liegt. Oder ist es ein in die Seele Dringendes, sie quellend Durchflutendes, zugleich sie Einsaugendes und mit sich Einigendes, ist es 'Überseele', Gottheit: auch dann ist es der Seele Gott, der sie weset und istet und lebt und seligt. Aber ob dieser Gott auch 'alle Dinge ist' und aller Dinge Einheit und Sein ist — was geht das die Seele an. Und woher soll hier gar eine Notwendigkeit der Verbindung und Verschlingung kommen.

2. Im eigenen Inneren das Gott-Wunder der Seele oder des Inneren Ātman finden, und anderseits hinter und über der Vielheit der Dinge das Eine schauen, das alles und auch mich weset, das sind — so sagen wir — an sich zwei so verschiedene Erfahrungen, daß man zunächst als Nichtmystiker nicht begreift, wie diese ineinander gleiten und sich schier unauflöslich verbinden können. Daß beide ganz verschiedene Ausgänge haben, das sieht man am deutlichsten in Indien.

Die Entdeckung des Ekam in und hinter der Welt, das dann als das ewige Brahman erkannt wird, ist hier das erste ¹⁾. Die Entdeckung des 'Inneren ātman', des āścaryam

¹⁾ Und schon hierin liegt ein für den Rationalisten und den 'Entwicklungstheoretiker' unlösbares Problem, nämlich:

'Warum wird jenes Ekam des mystischen Blickes eins mit der alten Zaubergröße Brahman, und warum wird dieses Brahman das Ekam.'

im eigenen Inneren, ist das zweite, und diese Entdeckung ist schlechterdings unabhängig von jener ersten.

Die Entdeckung aber, daß jenes Ekam-Brahman nun eben der 'Innere ātman' selber sei, ist das dritte. Und diese Entdeckung ist wieder ein neuer Fund für sich. — Wie kam er zustande? Warum begegneten sich Brahman und ātman? — Unsere Religionsgeschichten erzählen einfach die Tatsache. Die Brahman- und die ātman-Spekulation 'verbinden sich' eben. Aber warum tun sie das? 'Natürlich' war das durchaus nicht. Das beweist noch der Umstand, daß die ātman-Spekulation in Sāṅkhya und Yoga nicht nur ganz ohne das Brahman auskommen kann, sondern daß sie gegen die Brahman-mystik und gegen das Advaitam streng ablehnend ist. Geschah es 'zufällig' so, daß sich eben auf gewissen Linien der indischen Spekulation ein 'Synkretismus' zwischen beiden vollzog und auf den andern nicht? Aber die Lehre Śāṅkara's ist kein Synkretismus, kein zufälliges In-Eins-Mischen und -Fließen von zufällig nun einmal vorhanden gewesenen früheren Strömungen. Die innere Verbindung der zwei Wege und Momente wird in der Vedānta-mystik ganz offenbar unter dem Drucke einer stark gefühlten Nötigung vollzogen. Es muß in der Sache selbst ein Grund liegen, warum sich die beiden gegenseitig so machtvoll anziehen und festhalten können. Ein solches inneres Nötigungs-moment für eine derartige Synthesis ist auch historisch gradezu induzierbar; nämlich aus der Tatsache, daß nicht nur einmal und nicht nur in Indien, sondern gleichermaßen an ganz verschiedenen Plätzen, das ganz Entsprechende sich vollzog, unter wesentlich anderen Ausgängen und Lagen, als

denen in Indien. Denn wir fanden dieselbe Synthese dieser beiden Wege bei Eckart, wir fanden sie bei Plotin, und wir fanden sie bei Al-Hallāj. Diese Übereinstimmungen weisen wenn nicht gradezu auf ein geheimes Gesetz, so doch sicherlich auf stark zwingende innerliche Momente hin.

Der Mystiker selber würde sagen: 'Ebendasselbe, was das Ewig-Eine von allem überhaupt ist, eben das ist eben der Grund meiner Seele und meine Seele. Das erkenne ich ja. Und wer es nicht so erkennt, der hat es nicht gesehen, oder nur halb gesehen.' Der Nicht-Mystiker aber wird sich umzusehen haben nach bestimmenden Momenten gegenseitiger Anziehung, die in irgendwelchen 'Wahlverwandtschaften' dieser beiden Mystiken bestehen müssen. Was der Mystiker selber schaut oder zu schauen meint als eigentlichen zwingenden Grund der Sache selbst, das kann für unseren profanen Blick nur erscheinen in 'Ähnlichkeiten' oder 'Verwandtschaften' zwischen den Intuitionen der beiden verschiedenen Wege, die uns einen 'psychologischen Leitfaden' geben. Was dem Mystiker wesensmäßige, notwendige Zusammengehörigkeit ist, kann uns anderen nur erscheinen als gegenseitige Attraktion nach psychologischen Gesetzen: z. B. nach dem Gesetze, daß in gewissen Hinsichten verschiedene, in anderen Hinsichten aber ähnliche Erfahrungen sich unter dem Drucke ihrer Ähnlichkeiten im erfahrenden Gemüte mischen können. Und nicht nur mischen, sondern unter Umständen auch sich gegenseitig rufen können — *abyssus invocat abyssum* — sich gegenseitig veranlassen und wecken können, und in Wechselwirkung sich gegenseitig steigern können.

3. Solche Momente lassen sich nun angeben. Und aus ihnen kann man in der Tat einigermaßen einsichtig machen, wie es wenigstens 'psychologisch' zu erklären sei, daß die Schau des Ekam die Schau des ātman an sich zog (vielleicht sogar weckte und emporrief), und daß beide zu so intimen Einheiten zusammengingen, wie das in den genannten Beispielen der Fall ist.

a) 'Sa ātmā': 'Der — nämlich das Eine, das Seiende, das Brahman — das ist das Selbst.' Diese Formel besagt an sich eigentlich grade noch nicht, daß Brahman- und ātman-Spekulation ineinander gegangen sind. Denn das 'Selbst', von dem hier die Rede ist, ist nicht der 'Inner-ātman', das heißt das Inwendige im Gegensatze zum Auswendigen, die 'Seele' im Unterschied von Leib, Sinnen, Kräften usw. Der Gegensatz von Innerem und Äußerem ist in diesem noch garnicht gemeint. Sondern das 'Selbst' als der Schauende selbst ist einfach gemeint. Und darum geht das 'große Wort' sogleich einfach weiter und sagt: 'Tat tvam asi' — 'Das bist Du'. Du selbst, du bist dieses Ewig-Eine-Seiende-Brahman. Nicht: Du findest das Sat inwendig in dir. Sondern du findest dich selbst als das Sat, und das Sat als dich selbst. So redet grade diese Stelle eigentlich nur von der Schau des zweiten Weges. — Aber nun ist es in der Tat psychologisch leicht verständlich und ersichtlich, daß wenn die 'zweite Entdeckung', nämlich die des 'Inner-ātman', des āścaryam in uns, zuvor schon gemacht und wenn die Einsicht schon zuvor gewonnen war, daß nicht Leib und nicht Sinne und nichts 'Äußeres' wir

selbst sind, und daß unser 'Selbst' eben ein Inwendiges und das Inwendige ist — daß dann die Formel: *Tat tvam asi*, die als solche diesen Sinn durchaus noch nicht zu haben braucht, alsbald und 'notwendig' diesen Sinn an sich nehmen mußte.

b) Das erste und alles andere bedingende Moment liegt aber nicht in dem unter a) Genannten, sondern zweifellos in dem übereinstimmend numinosen Charakter der erfahrenen Objekte. Denn wie verschieden es auch sein möge, einerseits die Wundertiefe der eigenen Seele und den Gott im eigenen Herzen zu finden, anderseits die Wundertiefe der Welt in der 'Einheit' und im 'Einen' zu finden: WUNDER sind sie eben alle beide. Und dieses nicht in einem allgemeinen, modern verblasenen Sinne, sondern Wunder in dem bestimmten Sinne numinoser Größe, wie wir sie an anderer Stelle zu bestimmen versucht haben. Um es roh auszudrücken: Brahman wie *âtman* entstammen beide der 'magischen' Sphäre. Und auch die Schau des 'Einen' ist 'magisch-wunderhafte Schau¹⁾'. Denn was erschaut wird, wenn 'Eines' geschaut wird, ist Wunder, und das Moment der 'Einheit' daran ist, wie wir oben bereits bemerkt haben, nur das einigermaßen greifbare Formelement²⁾ eines unausdrückbaren wunderhaften Gehaltes.

c) Beiden Wegen ist sodann, wie wir sahen, gleichermaßen eigen ein Moment der Identifikation des Subjektes

¹⁾ Nur deshalb konnten schon auch Brahman und 'das Eine' sich zusammenfinden.

²⁾ Nur der Wimpel des versunkenen Tauchbootes.

mit dem Objekte. Der Einheit-schauende schaut sich selbst als eins mit dem Einen. Aber auch der nach innen Blickende erkennt sein Inwendiges als eins und vereinigt mit dem Göttlichen. Auf beiden Linien verschwindet somit gleichermaßen eine ursprüngliche Zweiheit.

d) Der Einheit-schauende schaut über Raum und Zeit¹⁾. Aber dasselbe gilt auch von der inneren Schau. Kehrt die Seele in tiefster Selbstversenkung in sich selbst und in ihren Grund, und schaut sie und fühlt sie so sich selbst in Gott und eins mit Gott, so schaut sie gleichermaßen Raum- und Zeit-entrückt, im ewigen Nu.

e) Und ebenso sind auch die übrigen Bestimmungen des Verhältnisses des Vielen zum Einen denen des 'Äußern' zum 'Innern' sehr ähnlich, ja können auf das letztere fast ohne Sinnänderung übergreifen. Denn wie das Eine über das Viele rückt als das 'Beharrende', als das 'Wesentliche', als der 'tragende Grund' des Vielen, so ruht der ātman und die Seele als das in sich Eine unter dem Mannigfaltigen der Kräfte, Sinne und Vermögen; so ist er das unverändert mit sich selbst Identische unter dem Spiele der phantasiae, der Gefühle, Gedanken und Begehrungen. Und auch die Seele ist das Wesen und das Wesent-

¹⁾ In dieser Hinsicht ist vielleicht dem Nicht-mystiker die Möglichkeit einer entfernten Annäherung an die Erlebnisse des Mystikers am ehesten gegeben. Denn Augenblicke, wo auf besonderen Höhepunkten unserer Erfahrung etwa gegenüber ganz großen oder ganz schönen Objekten der Natur, oder gegenüber einem Ereignisse von besonderem Tiefengehalte der Atem des Beschauenden stockt, die Pulse zeitweilig stille stehen und das Zeitgefühl verschwindet, begegnen auch dem Nicht-eingeweihten wohl.

liche gegenüber dem 'Zufall' ihrer äußeren Randzone. Auch sie ist das 'Wahre' gegenüber dem Truge der Sinne und gegenüber dem Schein. Leicht gleiten so auf sie alle Prädikate der 'Seins'-spekulation über oder entstehen an ihr selbst in eigener Bedeutung. (Das ist besonders bei Eckehart deutlich ersichtlich.)

f) Und anderseits: grade auch der Weg der 'Einheitschau' ist in gewissem Sinne ein 'Weg nach Innen'. Denn was heißt die seltsame Formel des Inwendigen eigentlich? — Sie geht ursprünglich aus von der naiven Vorstellung, daß die Seele 'inwendig' im Leibe sei; die Unterscheidung von äußerlichen Dingen und innerlicher Seele war ja zunächst ganz realistisch-naiv gemeint. Aber alsbald vergeistigt sich der Sinn. Man weiß auch in der Mystik und grade hier, daß das Verhältnis von Seele zu dem räumlichen Leibe und zu den Dingen im Raume nicht selbst ein räumliches ist, wie es sein müßte, wenn man das Bild vom Auswendigen und Inwendigen dauernd ernst zu nehmen hätte. Die 'innere' Sphäre ist keine Raumsphäre, sondern die Sphäre desjenigen Objektes, das, von allen greifbaren, sinnlich wahrnehmbaren Objekten gänzlich verschieden und unabhängig, nicht deren räumliche Hohlseite ausmacht, sondern zu ihnen in einem qualitativen Gegensatz steht. Und 'sich nach Innen wenden', heißt dann zunächst dieses Qualitativ-andere zum Objekte der Betrachtung machen.

Aber es heißt noch mehr: nämlich Erkenntnisse gewinnen, die nicht 'von außen' kommen, sondern die die Seele

‘in sich’ findet. Hier ist eine räumliche Deutung von vornherein sinnlos. Der Gegensatz: ‘Erkenntnis nicht von außen, sondern von innen, oder im eigenen Innern’ bedeutet hier: Erkenntnis, die ich nicht durch Zeugnis der Sinne, und insofern von außen her aufnehme, sondern die ich durch die Seele selbst — kraft ihres eigenen Wesens, spontan und unmittelbar gewinne. Von dieser Art ist die Gottesschau und die Schau des Gotteswesens der Seele auf dem ersten Wege. Aber von dieser Art ist nun grade auch die Schau der Einheit des Vielen, und der Einheit des Subjektes mit allem und mit dem Einen. Nicht der Sinnenmensch, sondern der ‘rishi’ mit dem geistigen Blicke erschaut das Eine und das Sat. Nicht die Sinne zeigen mir jene Einheit, nicht sie lassen mich schauen in principio. Sondern sie binden an die Zerstreuung und Vielheit und an die Verteiltheit in Raum und Zeit. Wer ‘Einheit’ schaut, schaut sie nicht durch die Sinne, sondern schaut sie ‘inwendig’, das heißt vermöge der Seele selbst. — Ātmani ātmānam ātmanā: den Ātman schauen im ātman durch den ātman selbst, so hieß die Maxime des ersten Weges, und dieses Schauen durch den ātman selbst wird definiert als das Schauen ‘indriya-vyāpāra-anādhīnatas’, das heißt: das Schauen ‘unabhängig von der Funktion der Sinne’. Aber gradeso schaut auch indriya-vyāpāra-anādhīnatas¹⁾, wer ‘anyad na paśyati’, wer Unzweiheit schaut, wer alles

¹⁾ Die Formel ‘indriya-vyāpāra-anādhīnatas’ und ihr positives Korrelat ātmanā entsprechen ungefähr der ‘Erkenntnis a priori’ der ‘reinen Vernunft’ in ihrem Gegensatze zur Erkenntnis a posteriori durch die Sinneswahrnehmung.

in eins schaut und sich in allem schaut. Und wo das Vermögen, so durch die Seele selbst zu schauen, auf der einen Linie erwacht ist, da begreift sich, daß es leicht und bald auch auf der anderen Linie sich regt — möge es sich dabei nun handeln um wirkliches Erfassen geheimnisvoller Wirklichkeiten, oder möge es sich handeln um sonderbare Fantasie-wirklichkeiten ¹⁾).

In profanem Sprachgebrauche würde man zu sagen haben: auch die Erkenntnis der (mystischen) Einheit des Universums und meiner eigenen Einheit mit ihm ist eine Erkenntnis a priori. Die Sinne bieten dafür etwa das erste Rohmaterial an. Aber was dieses 'sei', was es in der 'Wahrheit' sei, was seine Tiefe, sein Sinn, sein Wesen sei, verraten die Sinne nicht. Dieses findet die Seele auch hier rein unmittelbar, rein 'durch sich selbst'. Und das heißt hier: sie findet es 'inwendig'.

So meint es Eckart in dem folgenden Beispiele. Ein Schüler fragt: Was sind Engel? Der Meister antwortet:

'Geh hinweg und füge dich in dich selber solange, bis du es verstandest, und gib dich mit ganzem Wesen daran, und schau, daß du nichts anderes siehest, als was du an ihm selbst findest. So dünkt dich denn zuerst, wie du selbst die Engel mit seiest, und wenn du dich dann in ihrer aller Wesen gibst, so wird dich bedünken, wie du alle Engel mit allen Engeln (in eins) seiest.' Der Jünger ging hin und fügte sich in sich selbst so lange, bis er alles gründlich und bei der Wahrheit so befand. Da ging er wieder zum Meister, dankte ihm und sprach: 'Mir ist geschehen,

¹⁾ denn daß jene Menschen mindestens eine eigene Fantasie-wirklichkeit erschauten, und nicht nur sonderbare Worte machten, muß man ihnen zugestehen, wenn man sie nicht einfach zu Narren machen will — was einen selbst einfach zum Narren machen würde.

wie du gesagt hast. Da ich mich gab in das Wesen der Engel und aufklomm in ihr Wesen, da dächte mich zuerst, wie ich alle Engel mit den Engeln würde' (Pf. 275, 6).

Er fragt hier nicht nach dem Wesen der Seele, sondern nach dem Wesen eines 'äußeren Objektes', nämlich in diesem Falle nach dem Wesen der Engel. Und er findet dieses Wesen, indem er bei sich selbst (a priori) befindet, was Engel eigentlich sind. — (Eine solche 'inwendige' Erkenntnis hinsichtlich äußerer Objekte hätte auch Augustin behaupten können: er übt sie selbst am Schlusse seiner Konfessionen, wo er fast experimentell seiner inneren Erkenntnis ihre Zeugnisse abfragt hinsichtlich der kosmologischen Probleme. Nur daß bei Eckart das besondere mystische Moment hinzukommt, daß von ihm wie anderswo die Erkenntnis a posteriori (vgl. oben S. 88) so hier auch der Erkenntnisvorgang a priori wieder 'mystifiziert' wird. Die Seele spannt sich selbst aus zu dem Objekte, 'wird' selbst erst dieses Objekt, wird in diesem Falle Engel. Und so erkennt sie, was 'Engel' ist. Damit wird ihr die Erkenntnis des äußeren Objektes zugleich ganz realiter eine Selbst-erkenntnis, d. h. eine Erkenntnis, die sie sich nicht nur 'unabhängig von den Sinnen' durch sich selbst gewinnt, sondern die sie gewinnt, indem sie zugleich selbst der Erkenntnisgrund ist, sofern sie nämlich selbst ist, was sie erkennt.)

g) Eckart hätte sich für dieses sein Engel-experiment berufen können auf den Satz des Aristoteles, der auch für des Aristoteles Erkenntnislehre wichtig ist: 'Die Seele ist eigentlich alles' (nämlich *ὀντάμει*, so daß sie in jede 'Form' eingehen kann). Dieser Satz ist nur die Aristotelische Aus-

prägung der Behauptung, daß 'Gleiches durch Gleichheit erkannt werde'. Die mystische Übersteigerung hiervon ist, daß nur durch Identität erkannt wird. Das heißt, daß ich sein muß, was ich erkenne, und das Sein und Erkennen identisch sind (ein rein mystisches Axiom). Dies ist offenbar die methodische Erkenntnis-maxime des ersten Weges: ich erkenne Gott nur, insofern und weil ich von ihm 'ge-seint' werde, d. h. sofern ich bin, was ich erkenne. Es ist aber letztlich auch die Erkenntnis-maxime des zweiten Weges. Denn auch das All-und-Ein, das Universum et Unum erkenne ich als solches nur, weil alles mit allem, und ich mit allem, und ich in allem mit dem Einen eins und dasselbe bin.

4. Und so haben wir eine Reihe von Momenten starker Analogien zwischen inhaltlich zunächst offenbar sehr verschiedenen Erfahrungen gefunden, die uns in etwa erklären, daß zwei typisch verschiedene Erfahrungen so häufig und mit so fühlbarer Wechsel-affinität sich gegenseitig aufnehmen und durchdringen. Kein Zweifel aber, daß der Mystiker solche Erklärungen für bloße Kulissen halten wird. Denn wo wir Zusammenhänge nach Wahl-verwandtschaften sehen, sieht er sachliche Identität, wo wir Aussagen machen über Religion, macht er Aussagen aus Religion, wo wir psychologische Aussagen machen, macht er theologische.

D.
ANHANG

I.

BEMERKUNGEN

Das 'Sein' als bloßes Schema. — Zu S. 35.

Daß auch 'das Sein' und alle rationalen Kategorien schließlich nicht heranreichen an das absolute Objekt, sagt Gaudapada scharf in Mänd. 4, 83:

Es ist, ist nicht, ist und ist nicht, nicht ist-und-nicht-ist es, unstät, stät, sowohl unstät wie stät, weder stät noch unstät: (solche Rede) verschleiert (es den) Kindischen.

Und Śankara sagt dazu: 'Alle diese Vorstellungen der Gelehrten wie: 'Es ist, ist nicht usw.', die da versuchen, das Feine (Unfaßliche) zu fassen, sind nur Schleier des höchsten Ātman. Wie viel mehr die Vorstellungen der Toren.' — Und so nochmals unter V. 84.

Erkenntnis. — Zu S. 38 ff.

Man kann die Verhältnisse hinsichtlich des 'Erkennens' bei Eckart so beschreiben: Die mystische Schau ist der Seele in ihrem Grunde wesenseigen. Hier liegt sie ewig und allgemein beschlossen. In dem Eckart nicht immer streng unterscheidet zwischen dem Seelengrunde und dem, was er die 'höheren Kräfte' der Seele nennt, nimmt gelegentlich auch die 'memoria', (die eigentlich nicht der Seelengrund selber ist sondern eine 'Kraft') an dieser Würde teil. Mit Recht findet er diese Ansicht schon bei Augustin wieder. Denn auch bei Augustin hat die memoria etwas an sich von der Platonischen Anamnesis. In der memoria Augustins wohnt die ewige veritas wesentlich, und wenn er seinen Gott 'in sich' sucht, so findet er ihn in den Tiefen der memoria. Bei beiden ist die memoria dann vergleichlich 'dem tiefen Schatze der dunklen unbewußten Vorstellungen', von denen auch Kant spricht, und in dem die Prinzipien der Erkenntnis a priori beschlossen sind. Man könnte in moderner Ausdrucksweise, die vielleicht anfechtbar ist, diesen Seelengrund und diese memoria dann als das

‘überempirische Bewußtsein’ unterscheiden vom empirischen im einzelnen empirisch-psychologischen Akte des Vorstellens und Erkennens. — Diese ewige, mit der göttlichen Erkenntnis einige Erkenntnis im Seelengrunde liegt verdeckt; sie ist, hinsichtlich des empirischen Bewußtseins, latent. Sie realisiert oder besser aktualisiert sich da und dann, wo der Mensch auch bewußt zur höheren Schau und Erkenntnis aufsteigt. Und ihn dazu zu leiten, ist das Bemühen der Predigt Eckarts. Wo solches geschieht, da hat der Mensch dann im einzelnen Akte und darnach als eine sein ganzes Leben und Handeln durchziehende Gemüthaltung in konkreter Verwirklichung, was er von Ewigkeit prinzipiell hat in seinem Seelengrunde. — Vergleiche hierzu folgende Worte Eckeharts:

Das Wort, das Gott ewiglich spricht, das liegt so verborgen in der Seele, daß man es weder wissen noch hören mag (Pf. 398, 16).

Die Seele hat innen alle Kunst. Und alles, was man von außen üben mag, das ist nur eine Erweckung der Kunst (Pf. 131, 12).

Siehe, Gott ist in allen Dingen. So ist er auch in deinem Gedächtnisse. Und wenn die Seele in ihrem Verstehen Gottes Bild, wie es in ihrem Gedächtnisse liegt, gebiert, dann ist Gott das Wort der Seele (Greith, S. 102).

Habitas in memoriā meā (Augustin, Conf. X, c. 17). Ubi nota, non posse aliquomodo Dei meminisse nisi deus esset in memoriā meā (A. Spamer, Texte aus der deutschen Mystik, Jena 1912, S. 9).

Im ersten Teile der Seele (mens oder Gemüete) ist eine Kraft, die heißen die Meister ein Schloß oder einen Schein (Schrein?) geistlicher Formen oder formloser Bilder (ungeformter Vorstellungen). Das Gedächtnis (gehügede) gießet dann den Schatz der Bilder in die Kräfte der Seele (in das empirische Vorstellen) (Pf. 218, 1).

Ich erkannte mein Gedächtnis, das unterhalb des Verstandes liegt und aus dem Wesen der Seele selbst fließt. Aus ihm fließt die (aktuelle) Erkenntnis (Pf. 499, 5).

Die Lehre Śankara's ist in dieser Hinsicht nicht so explizit wie die Eckarts, aber sie hat eine klare Analogie dazu. Auch

Brahman ist ewig svasiddha, svayamprakāṣa und ganz jñāna, ewig selbsterwiesen und sich selbst erwiesen, ewig eigenklar und ewig Erkennen. Der Sonder-ātman aber ist seinem wahren Wesen nach nichts anderes als dieses Brahman, als dieses ewig selbst-erwiesene Selbsterkennen. Durch Avidyā geblendet ist es 'zusammengepreßt' und verdunkelt (tirodhāna, sankoca), das heißt latent geworden. Durch Avidyā geblendet weiß der Mensch nicht, daß er weiß. Er 'erinnert sich nicht', wie es auch hier heißt. Das Zerreißen des Schleiers der Avidyā im mystischen Vollerlebnis ist also auch hier nichts anderes als das Sich-Erinnern dessen, was der ātman im Grunde selber ewig ist und hat.

Der unterscheidende Begriff. Vikalpa. — Zu S. 59.

Die Anmerkung auf S. 94 gehört zu S. 59, Zeile 7. — Das Lankā-avatāra-sūtra sagt (Ausgabe von Bunyu Nanjio, S. 129): 'Dies ist eben dies, nicht anders' (idam evam idam, na anyathā) — das ist die Meinung der Hāretiker. Und S. 226: Nach der Regel: 'dieses ist eben dieses, durchsein unterscheidendes Zeichen (nimitta) bestimmtes, und nicht anders', findet Entgegensetzung (vikalpa) hinsichtlich der Begriffe wie Elefant, Roß, Wagen, Fußvolk, Weib, Mann¹⁾ statt (nämlich für die gewöhnliche Erkenntnis). Für die höchste Erkenntnis aber findet kein Erfassen nach (unterscheidenden) Namen und Zeichen (Sondercharakteren) statt wegen wechselseitigen Einander-Zukommens (anyoya-āgantukatvāt). Der vikalpa durch nāma, nimitta, samjñā ist genau das, was Fichte meint mit dem 'Begriff als Welterschöpfer'. Siehe S. 312.

Die Einheit von Allem mit Allem. — Zu S. 59.

Aus der mystischen Konzeption der Identität von allem mit allem geht in Indien die seltsame Lehre der 'Fünfmachung' hervor. In der Tat eine mystische Chemie. Die mystische Konzeption ist hier rationalisiert: alle Dinge sind 'dasselbe', sofern jedes an denselben Grundkonstituenten teil hat, nur in verschiedenen

¹⁾ Dieses Beispiel macht fast den Eindruck, als hätte der Verfasser den Ribhu vor Augen, der Elefant, Roß, Wagen, Fußvolk, Mann und Weib vom Könige nicht 'unterscheiden' wollte.

Mischungsverhältnissen. Diese Lehre war bereits vorbereitet im 6. Prapāthaka der Chāndogya. Und hier ist ihr Zusammenhang mit der ursprünglichen mystischen Erschauung: 'Dieses Weltall war im Anfange seiendes nur, eines, ohne zweites' ganz offenbar. Auf die seltsame Übereinstimmung dieser indischen mystischen Chemie mit der Lehre des Anaxogaras von den Homöomeren habe ich hingewiesen in Siddhānta des Rāmānuja, zweite Auflage, S. 115.

Ausschluß logischer Axiome. — Zu S. 60, Zeile 1.
Der Ausschluß eines logischen Axiomes, und damit die mystische Intuition, erscheint dem rationalen Denken als 'Unsinn'. Daß sich damit für unsere natürliche Betrachtungsweise ein Widersinniges, Irrationales, Paradoxes ergeben muß, ist klar. Aber daraus folgt noch nicht, daß die Sache selbst 'Unsinn' sein müsse. Der holländische Mathematiker Brouwer behauptet: 'Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten hat seine Berechtigung nur in endlichen Bereichen. Ganz anders bei unendlichen Mengen wie z. B. bei der Folge aller Ziffern eines Dezimalbruches. Diese unendlich vielen Ziffern darf man nicht sich fertig vorliegend und ausgebreitet denken wie die Individuen einer endlichen Gesamtheit, z. B. von Kugeln, unter denen sich dann stets entweder mindestens eine schwarze oder keine schwarze findet' ¹⁾.

Pantheismus als depotenzierte Natur-Mystik. —
Zu S. 101.

Ich habe an anderem Orte über den fundamentalen Unterschied von Pantheismus und Theo-pantismus geredet. Wo der mystische Intuitus auf seiner ersten Stufe halt macht, und zugleich die ihm innewohnende Potenz der höheren Stufen verliert, da entsteht in der Tat Pantheismus; während es ganz sinnwidrig ist, die höheren Stufen des intuitus so zu bezeichnen. Und auch die niedere Stufe ist es nur, wenn sie eben jene Potentialität zum Höheren nicht in sich hat, wenn sie nicht der nur verhaltene

¹⁾ Vgl. A. Fränkel: Der Streit um das Unendliche in der Mathematik. — Zeitschrift „Scientia“, September–Oktober 1925, S. 211.

und unfertige Ausdruck des Höheren ist. Pantheismus ist also im besten Falle kastrierte Mystik. Zugleich hält er sich in der Form der Naturmystik. Wo er höher steigen will, wird er ein undeutliches Gebilde von verworrenen Inhalten. — Als Typen sind Theopantismus und Pantheismus streng verschieden. Das hindert nicht, daß es Menschen geben kann, die sich durch diese Typen wechselnd hindurch bewegen und mit ihrem Stimmungsleben bald im einen, bald im anderen sind, und gelegentlich in keinem von beiden sondern etwa in einer rein theistischen Sphäre oder auch in gar keiner.

Kein Idealismus bei Śankara. — Zu S. 130.

Den 'Idealismus' schiebt Śankara mit Recht auf die Lehre Buddha's, nämlich auf den Vijñāna-mātra-vāda ab und unterscheidet seine eigene Lehre davon streng als Realismus. Vgl. zu Mānd. 4, 99: 'Solches (nämlich die zweitlose, im höchsten Sinne reale Realität, paramārtha-tattva) ist von Buddha nicht gelehrt worden. Obschon seine Beseitigung des 'äußeren Objektes' und seine Lehre, daß es nur Vorstellung des jñāna sei, unserer Lehre von der zweitlosen Realität ähnelt.'

Das Schöpfergefühl Eckarts und Fichtes. —

Zu S. 134.

Wir haben gesehen, wie die mystischen Grundtendenzen Eckarts in Fichtes zweiter Periode wieder aufleben. Seiner ersten Periode sind Hoch- und Selbstgefühle eigen, die dem Hochgefühl Eckarts gleichen, das wir das Gefühl des 'Mitschöpferseins' nannten. Mefisto kriegt vom jungen Fux, dem neugebackenen Fichteaner, zu hören:

Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf.
Die Sonne führt ich aus dem Meer herauf,
Mit mir begann der Mond der Wechsels Lauf,
Da schmückte sich der Tag auf meinen Wegen.
Die Erde grünte, blühte mir entgegen.
Auf meinen Wink, in jener ersten Nacht
Entfaltete sich aller Sterne Pracht.
Wer, außer mir, entband euch aller Schranken
Filisterhaft einklemmender Gedanken?

Ich aber frei, wie mir's im Geiste spricht,
Verfolge froh mein innerliches Licht
Und wandle rasch, mit eigenstem Entzücken,
Das Helle vor mir, Finsternis im Rücken.

Auf diese Worte des jungen Fuxes, des Fichteanischen Strudelkopfes, antwortet Mefistofeles:

Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken,
Das nicht die Vorwelt schon gedacht.

In der Tat, gleiches hatte die Vorwelt schon gedacht, oder besser erfahren. Solche Vorwelt ist zum Beispiel der Meister Eckart mit seinem 'gotischen', 'magischen' Gott-überwelt-gefühl. Goethe will den Überschwang der jungen Fichteaner hier necken. Aber er tut es in so wundervoll echten Stimmungsworten, daß diese selber ihm nicht böse sein könnten. Und er trifft eine Pointe des Fichteschen Denkens sehr genau, die grade auch bei Eckart da ist. Man könnte zwar dem Mefistofeles, wenn man Fichte 'verteidigen' wollte, erwidern: 'Das Ich, von dem Fichte redet, ist doch nicht das kleine Bißchen 'ich' des empirischen Menschen, sondern das Ur-ich, das 'reine' Ich, das Bewußtsein überhaupt, das die Welt und die Dinge und auch das empirische Einzelich 'setzt'. Und so kann sich der junge Fux doch nicht im Ernste einbilden, daß er Sonne und Mond hat laufen lassen.' Aber diese Verteidigung tötet zweifellos ein echtes Stimmungsmoment des 'gigantischen' Gefühls von Fichte. Man hat von anderer Seite gesagt: 'Wenn Fichte vom Ich redet, so weiß man nie recht, wer dieses Ich ist: der Herr Fichte oder der Herr Gott.' Diese Bemerkung trifft die Sache viel richtiger. Denn bei aller Unterscheidung des empirischen und des reinen Ich ist für Fichte grade charakteristisch das Hochgefühl, 'Ich' zu sein und als freies Ich aller Welt überlegen, von der 'Notwendigkeit' des äußeren Objektes frei zu sein, und endgültig die Sklavenstimmung des Spinozischen Determinismus überwunden zu haben. Das kleine Ich 'ist' eben irgendwie das große Ich. Und zwischen beiden ist genau das Verhältnis wie bei Eckart hinsichtlich der Seele, so wie sie einerseits 'ewig in Gott bestanden ist, mit Gott eines und dasselbe und mit Gott die Welt schaffend', und wie sie andererseits diese arme Kreatur ist, die 'insofern' sie 'für sich ist',

nichtig und nichts ist: der Mensch in ratione ydeali und der Mensch per se. Die ewige Idee des Menschen, wie sie ewig in Gott und mit Gott weset, eben diese Idee ist nicht ein bloßer Gedanke Gottes, nach dem als bloßem Vorbild er den wirklichen Menschen schafft. Sondern der wirkliche Mensch 'partizipiert' real an seiner ewigen 'Idee', er 'ist' im Grunde diese 'Idee', er besteht in Gott. Und diese Tatsache wird Moment im Gefühlsleben des Mystikers selber, wird gigantisches numinoses 'Hochgefühl'. Und ebenso bei Fichte. Wohl bin ich dieses kleine empirische ich, aber ich bin auch Ich, und weil ich es bin, bin ich hinaus über allen Determinismus der versklavenden Dingwelt, unterwerfe sie mir herrisch und schreibe ihr meine Gesetze vor.

Dieses Gefühl hat man das Titanische in Fichte genannt. Und den 'Faustischen Drang des gotischen Menschen' hat man gleichfalls gern als titanisch bezeichnet. Aber grade an Fichte kann man sich klären, was ich oben hierwider eingeworfen habe. Das hier in Frage stehende Gefühl sowohl bei Fichte wie bei Eckart ist gigantisch, aber es ist grade nicht titanisch. Es ist völlig entfernt von der Stimmung im Prometheus Goethes. Hier ist der Titan, der sich gegen die Götter auflehnt. Und das ist das Wesen des Titanen, Rebell zu sein gegen die Götter. Das ist aber Fichte ganz fremd. Er will die Anthropomorphismen des Theismus überwinden. Aber in seiner 'moralischen Weltordnung' im Atheismusstreit möchte er grade wichtige Motive des Theismus gegenüber dem Spinozismus sichern, wie er in seiner Freiheitslehre der eifrige Apologet und als solcher ein Streiter wider Spinoza ist.

Der neue gigantische Auftrieb, in dem man denn doch wohl das Wesen 'des Gotischen Menschen' suchen muß und der sich auch in der neuen Kunst der Gotik äußert, spricht sich aus in den Worten des 'Hochgeföhles' Eckarts (und auch darin, daß er gegenüber seinen scholastischen Lehrern mit dem jungen Fichteancr hätte sagen können:

Wer außer mir entband euch aller Schranken
Filisterhaft einklemmender Gedanken).

Insofern ist Eckart der Exponent neuen gotischen Geföhles, und nicht wie oft behauptet wird sein Meister Thomas. In Thomas' Munde wären Worte gigantischen Hochgeföhles unmöglich. Sie

würden ihm das Eingeweide zerreißen. Auch der Vergleich zwischen dem 'Gotischen Dom' und dem System des Thomas ist falsch. Er war schon schief, sofern man im gotischen Dom den Sieg des konstruktiven Systems sah, und ihn wesentlich verstand von seinen konstruktiven Momenten aus. Diese Deutung hat Worringer ergänzt, indem er den 'magischen Charakter' gotischer Kunst neu entdeckte. Das scholastische System aber hat weder die 'grandiose Einheit und Geschlossenheit' der gotischen Architektur: es ist ein mühsam hergestelltes Kompromiß zwischen den Motiven christlicher Ideen und Gefühlswelt und dem aristotelischen antiken Erbe, das auf sehr anderen Fundamenten ruhte; seine Einheit ist brüchig, und sein Charakter ist komplex und zwitterhaft. Noch weniger aber entspricht es dem magisch-irrationalen Charakter des gotischen Auftriebes. Überhaupt aber dürfte es allzu einseitig sein, große Lehrsysteme einer Zeit zugleich für die Exponenten des Charakters der Zeit zu nehmen. Die Lehrbildung und der gelehrte Betrieb haben ihre eigenen Tendenzen, die sich selbständig auswachsen und fortsetzen, ohne sich zu sehr um die 'Zeit' zu kümmern. Und sie sind sehr oft nicht Genossen des ihnen Gleichzeitigen. Man sieht das auch an der Ethik der Thomas. Die 'vier Kardinaltugenden' sind ein alt-attischer Katechismus alter Adels-ethik, der hier als gelehrtes Erbstück fortgeschleppt wird. Die spezifisch eigenen neuen Ideale und Stimmungen der neuen gotischen Zeit würde man aus Thomas' Ethik schwerlich wiedererkennen können.

Das 'Nach-oben-Offene' in der Mahāyāna-Mystik. — Zu S. 207.

In 'Christliche Welt' 1925, Nr. 44 gab ich den Inhalt eines Aufsatzes von Daisetz Taitaro Suzuki¹⁾ wieder über die Mystik seiner Mahāyāna-Dhyāna-Schule und wiederhole ihn hier.

Suzuki müht sich, die seltsame Erlebnisswelt einer Mystik von ganz eigenem Charakter, zu der man von uns aus höchstens von Eckhart her, und nur von einigen seiner seltensten und tiefsten

¹⁾ In The Eastern Buddhist. Published by The Eastern Buddhist Society, Kyoto.

Momente her, einigen Zugang gewinnen kann, uns Westlichen nahe zu bringen.

In dieser Hinsicht ist sein Aufsatz über 'die zehn Bilder vom Kuhhüten' wohl das Feinste, was die Zeitschrift bisher gebracht hat. Zehn kreisrunde Bilder, die scheinbar eine mehr als einfache Begebenheit erzählen, nämlich die Schicksale eines Kuhhirten, der seine Kuh verliert, sie sucht, sie aus der Ferne sieht und sie einfängt, seine Flöte spielend sie heimwärts reitet und nun froh zu Haus sitzt. Scheinbar eine simple Sache. Aber schon mit dem Verse:

So seine Kuh reitend ist er endlich heimgelassen —
erhält der Leser den ersten Stoß, denn sonderbarerweise geht es weiter:

Siehe da, es gibt keine Kuh mehr! Wie sitzt er doch feierlich stille.

Obgleich die rote Sonne noch am Himmel steht, scheint er in tiefem Schläfe,

Während unter dem Strohdache Peitsche und Strick müßig zur Seite liegen.

Und alsbald enthüllt sich der Sinn. Denn plötzlich auf dem achten Bilde verschwinden Kuh, Haus, Gras, Weide, Peitsche, Mann und Alles, und ein völlig leerer Kreis erscheint mit den Versen:

Alles ist leer: Peitsche, Strick, Mann, Kuh. —

Wer je überschauete die Himmelsweite! —

Über dem Schornstein, flammend brennend, fällt nicht eine einzige Flocke Schnee.

Wo solch Zustand der Dinge eintritt, da offenbart sich der Geist des alten Meisters.

Aus dem Nichts des achten Bildes erscheint auf dem neunten wehender Wind, — man weiß nicht, wohin er fährt noch woher er kommt, und fließende Wellen. Ein Fels — von nichts getragen. An ihm rankend ein stachlichtes Baumwerk, mit großen Blüten überdeckt:

Rückzukehren zum Anfang, zurückzusein an der Quelle — schon das wäre ein falscher Schritt!

Besser ist, zu bleiben auf seiner Stelle, ohne Getu und Gewirk, blind und taub.

Er sitzt in seiner Hütte, nimmt der Dinge draußen nicht wahr.
Da! Siehe das Wasser fließen — wer weiß woher.
Da! Siehe Blumen, rot und frisch — von wem sind sie!

Und endlich auf Bild 10 die Szene ganz verändert:

Ein hoher Heiliger, aus der Ferne herwandelnd, barhäuptig, barfüßig, in Mönchstracht. Der gewesene Kuhhirt, jetzt ein Erleuchteter, ein Erwachter. Vor ihm sich neigend, klein und demütig, ein Bäuerlein mit dem Bündel am Stecken über der Schulter. Zur Seite ein erstorbener Baum mit dürrem Geäst, aus dessen Enden neue Blüten zu schlagen scheinen:

Baarbrüstig, baarfüßig, kommt er heraus auf die Marktstätte.
Bedeckt mit Schmutz, mit Asche — und doch, wie er weit lächelt!
Da braucht's nicht der Wunderkräfte der Götter:
Er rührt nur an, und siehe, es erblüht der erstorbene Baum.

Es ist nicht mehr der Kuhhirt. Es ist der Erleuchtete, wandelnd im Lichte der Wunder-Leere, die das All-Volle ist.

Er hat Satori gefunden: die Erleuchtung, von der Suzuki vorher treffend gesagt hat: 'Satori's Kommen ist nicht gleich dem Aufgehen der Sonne, die allmählich und nacheinander die Dinge ins Licht bringt. Es ist vielmehr gleich dem Gefrieren des Wassers, das plötzlich (durch plötzliches Zusammenschießen der Kristalle) passiert.'

Suzuki gibt eine 'Erklärung' der Bilder. Aber so vorsichtig sie ist, ich will sie hier nicht wiederholen. Es ist mit den Erklärungen dieser Ko'an's wie mit der Moral unter Fabeln. Sie zerstören den Reiz und die Kraft der Fabel. Oder mit Unterschriften unter Bildern, die erraten sein wollen. Und alle Erklärungen gehen gegen den Geist dieser Schule. Sie umgreifen das nach oben Offene des Gegenstandes, während eben der Reiz und Sinn der Sache grade in ihrem Nach-oben-offen-sein liegt. Ich habe anderswo gesagt, daß der Hauptunterschied dieser Mystik gegenüber andern Formen, z. B. gegenüber der Vedānta-Mystik, besonders in diesem Momente liegt. Im Vedānta kommt man zuletzt an bei dem Brahman, dem Ewig-Einen. Und so unfafßbar es in Begriffen ist, so schließt es doch breit, statisch und massig mit sich selbst nach oben zu. (So ist es auch mit dem Hen des Plotin.) Diese Mystik

aber ist intim anders. Und darum wehrten sich die alten Zen-Meister bewußt gegen den Vedānta. Ihr Erlebnis ist immer wieder, so hoch man auch steige, 'nach oben offen', und nicht einmal ein Ideogramm umschließt seine Offenheit. In dieser Hinsicht haben grade sie viel mehr Ähnlichkeit mit unserer eigenen deutschen Mystik, wie sie uns Eckart gegeben hat, als mit der des Vedānta. Eckart wird bei uns noch nach Plotin gedeutet, und seine höchsten Formeln sind auch plotinisch. Aber kommt die Seele bei Plotin in ihrer Flucht des 'Einsamen zum Einsamen' an beim Ewig-Einen, so ruht sie und ist da. Bei Eckart aber sinkt und sinkt sie in ewige Gründe und ist niemals 'da'. Und auch sein 'das Eine' ist nicht der gerundete Kreis des Hen bei Plotin. Sondern es ist eine Unendlichkeit nach Innen. Eckart ist gotischer, nicht griechischer Mystiker, und damit ist er dem Mahāyāna ähnlicher.

Die Unterstimmen. —

Zu S. 254.

Was wir mit den 'Unterstimmen' meinen, ist, daß die christliche Gottesidee des suchenden, rettenden Liebenden bei Eckart hineingeht in den Grund der mystischen Erfahrung selbst. Der Urgrund und Abgrund des Seins ist Abgrund der Liebe selbst:

Der daz Got benēme, daz er enruowete in der sēle, der benēme gote sīne gotheit (Pf. 151, 25).

Unde swer daz Gote wolde abesprechen, daz er sich niht alsō in der sēle gebēre, der sprēche gote abe sīne gotliche nātūre (Pf. 151, 40).

Und ihm ist also not nach unsrer Minne, daß er uns zu sich locket mit alle dem, womit er uns möge zu sich bringen. Trutz Gott, daß er je über uns etwas verhänge, womit er uns nicht zu sich lockte (Pf. 231, 10).

Solche Liebe hat, wie das Beispiel auf S. 254 zeigt, alle Echtheit echten Liebesgefühles und ist keine bloße Allegorie für irgendein metafysisches Verhältnis. Aber sie ist wieder zugleich typisch verschieden etwa von der Liebe des Bhakti-Gottes Indiens. Denn sie ist Seins-verleihende Liebe im Sinne von rechtfertigender, Wert-verleihender, und zwar den Wert des göttlichen Selbstwertes verleihender Liebe.

Eckartsches Gut bei Luther. —

Zu S. 272.

Das Nachwirken der Eckartschen Begriffe und seines Wörterbuches bei Luther zu zeigen, erforderte eine umfassende Vergleichung für sich. Hier nur einige Beispiele, die in der Linie des auf S. 272 gegebenen Zitates liegen.

Glaube als Erkenntnis und Bedeutung der Erkenntnis gegenüber allem Werk:

(Aus dem hohenpriesterlichen Gebet: 1530. Braunschw. Ausg. 1891, Bd. 6, S. 388.) Darum bin ich diesem Spruch hold, daß er so rein und dürr alle Werke ausschließt und hienieden läßt dadurch, daß er die bloße Erkenntnis setzt. Denn was ist Erkennen für ein Werk? Es heißt ja weder fasten, wachen, kasteien, noch was man mit dem Leibe tun oder leiden kann. Sondern es liegt gar inwendig im tiefsten Grunde des Herzens. Summa: Erkenntnis ist nicht unsers Werkes, sondern des, das Christus getan hat, und geht vor allen unsern Werken. Denn nach und aus der Erkenntnis folgen Werke. Item, Werk heißt das, was wir tun. Erkenntnis aber ist des, das wir empfangen und nehmen.

Quomodo apprehenditur Christus? Nimirum solo intellectu, hoc est solā fide. (Wei. 40, 29).

Apprehenditur Christus non lege, non operibus, sed ratione seu intellectu, illuminato fide. Et est proprie speculativa vita. (Wei. 40, 447.)

(Wei. 40, 1, S. 21. — Einleitung zu der Vorlesung über den Galaterbrief von 1531:)

Differunt fides et spes subjecto

quia { fides est in intellectu
spes est in voluntate.

Im Zusammenhange dieser Stelle stehen noch mehrere eckartisch klingende Ausdrücke: so kurz vorher (S. 20):

Et recte opera tunc justificant; scilicet deificata, fideificata.

Und sogar Eckarts 'Mitschöpfersein' klingt an:

Sicut homo creat stellas: sed deificatus.

(In 1531 gab Luther die 'Theologia, deutsch' erneut heraus.)

Seelengrund (9, 395): Glaube ist ein Werk des allerinwendigsten Grundes des Herzens.

Einheit mit Gott:

(Freiheit eines Christenmenschen, Stück 20:) Denn der innerliche Mensch ist mit Gott eins.

(Hohenpr. Gebet, s. o., S. 400:) Durch Christum mit dem Vater ein Ding.

Theopantistische Ausdrücke:

Universa creatura est larva Dei. (Wei. 40, 1, S. 174.)

Gefühl. —

Zu C, II, Seite 334.

Wir haben auf S. 334 eine bestimmte Verschiebung in der Einstellung Schleiermachers darzulegen versucht. Und wir waren dabei bereits auf eine zunehmende Veränderung in der Terminologie bei ihm aufmerksam geworden. In diesem Zusammenhange steht nun auch diejenige Verschiebung in der Terminologie, die bereits oft bei ihm aufgefallen ist: nämlich das Eintreten des 'Gefühles' und seiner Synonyme in den späteren Auflagen seiner 'Reden' für die 'Anschauung'. Während in seiner Glaubenslehre die 'Anschauung' gegenüber dem Gefühle überhaupt verschwindet, bleibt zwar in seinen Reden dieser Ausdruck bis zur letzten Auflage gelegentlich stehen. Er hätte ja sonst auch seinen ersten Entwurf der Reden einfach aufgeben müssen. Aber deutlich rückt der Ton von der 'Anschauung' hinüber auf das Moment, das in der ersten Auflage der Reden nur den verschwindend kleinen Raum von S. 108 ff. (der Erstauflage) einnimmt, wo er die 'frommen Gefühle' nach den breiten Ausführungen und Beispielsammlungen zur 'Anschauung' fast nur anhangsweise behandelt.

In der Psychologie von heute ist, in Nachfolge von Tetens, der Ausdruck Gefühl einseitig festgelegt auf gewisse Elemente unseres Seelenlebens, die ein drittes sind neben den Funktionen des Erkennens und des Willens. Gefühl bedeutet dann neben jenen das Emotionale in uns, etwa die Emotion von Schmerz oder Lust, von Abneigung oder Zuneigung, von Liebe oder Haß, von Dankbarkeit, Furcht usw. Diese Elemente unseres Seelenlebens unterscheiden sich von denen der Erkenntnisreihe nicht dadurch, daß sie, wie man bisweilen behauptet, rein zuständlicher Natur seien und im Unterschiede vom Erkennen nicht objektbezogen seien. Denn auch die Emotionen sind objekt-be-

zogen. Schmerz ist immer Schmerz über etwas, Freude immer Freude über etwas, Furcht immer Furcht vor etwas, Liebe immer Liebe zu etwas. Darin stimmen sie mit dem Erkennen und der Strebung und dem Willen durchaus überein. Sie unterscheiden sich vielmehr von allen Erkenntnisakten dadurch, daß sie nicht selber Objekterfassungen sind, sondern als Grund ihrer Möglichkeit immer eine Objekterfassung voraussetzen.

Solche Emotionen heißen in heutiger Psychologie Gefühle. Damit ist aber deutlich der Ursinn des Wortes verlassen. Denn Gefühl in seinem Ursinn ist — auch in unserm allgemeinen heutigen Sprachgebrauche noch — in erster Linie nicht eine Emotion, sondern grade eine Objekterfassung und der Anfang von Erkennen. Gefühl ist Übersetzung von *sensus* als Sinn und sinnliches Wahrnehmen. Gefühl bezeichnet speziell besondere Klassen von Wahrnehmungen, z. B. Gefühl als Getast, als Wahrnehmung von Widerstand, oder als Temperaturgefühl. Aber auch in höherem Sinne gebrauchen wir das Wort durchaus als Bezeichnung für bestimmte Erkenntnisakte: z. B. Wahrheitsgefühl, Gefühl als sittlicher Takt u. ä. Hier ist nicht Lust oder Leid gemeint, sondern eine Art von Erkenntnis, und zwar eine solche, die sich oft als angeborenes Talent, als besondere Gabe schnellen, sichern und unreflektiert-unmittelbaren Erkennens, Urteilens und Unterscheidens geltend macht. Wir reden ferner im allgemeinen von gefühlsmäßigem Erkennen im Gegensatz zu dem reflektierenden. Und wir meinen damit keineswegs Bewegungen des Herzens sondern grade erstgegebene, unmittelbare Erkenntnis¹⁾.

Fast alle bedeutendere Erkenntnis entspringt zunächst als gefühlsmäßige. Auch der entdeckende Mathematiker hat seine Erkenntnisse zumeist erst im sicheren Gefühle, bevor er sie in Begriff und Theorie auseinanderlegt und sich so darüber Einzelrechenhaft gibt. In diesem Sinne ist Gefühl gradezu gleich Erkenntnis in ihrer vorbegrifflichen Form. Die hinzukommenden Begriffe

1) So sagt Schleiermacher ('Reden', 3. Aufl., S. 63): 'Unmittelbar ist, was noch nicht durch den Begriff hindurch gegangen ist, sondern rein im Gefühl erwachsen.'

fügen dieser keine neuen Inhalte zu. Sie verdeutlichen sie nur, klären sie auf und machen sie durch die Begriffszeichen des Wortes mittelbar für andere. Und häufig büßen die Erkenntnisse bei solcher Überführung aus dem Gefühl in Begriffe zugleich von ihrem ersten Inhalte ein.

Die Überführung aus dem Erkennen im bloßen Gefühl in Begriff nennt Kant die 'Auswicklung'. Und er redet auch von 'unausgewickelten Begriffen', die dann eben Begriffe in ihrer vorbegrifflichen Form sind, nämlich Gefühl um die Sachverhalte. Die Überführung eines solchen Gefühls in die Klarheit und Faßlichkeit und Mittelbarkeit des Begriffes nennen wir die 'Auflösung des Gefühles'.

Deutlich hat Spinoza dieses Erkennen im Gefühl im Auge, wenn er seine *cognitio intuitiva* einführt¹⁾. Und intuitus, Intuition, intuitives Erfassen wird früh allgemein zum Wechselnamen für gefühlsmäßiges Erfassen und für gefühlsmäßige Sicherheit überhaupt.

Die Gefühle nun, die Schleiermacher in der ersten Form seiner Reden auf S. 108 ff. katalogisiert, sind, wie wir sagten, Emotionen. Sie sind objektbezogen (nämlich auf 'das Universum und seine Handlungen'). Aber sie sind keine Objekterfassungen.

Von ihnen unterscheidet sich das 'schlechthinige Abhängigkeitsgefühl' in der Glaubenslehre in doppelter Hinsicht. Dieses ist nicht Emotion, sondern eine Erkenntnis. Und es ist nicht auf das Universum bezogen, sondern es ist eine Selbsterkenntnis. Beides ist zusammenfassend klar ausgedrückt in der Bezeichnung: 'Selbstbewußtsein'. Zugleich ist dieses Selbstbewußtsein Gefühl, denn es ist vorbegriffliches Selbsterfassen. Alle Auflösung in Begriff ist ihm erst ein nachträgliches, das dann seinen Gefühlscharakter aufhebt. Es ist 'unmittelbares Selbstgefühl', denn es geht aller 'Vermittlung' durch die Reflexion und den mittelbaren begrifflichen Denkprozeß vorher. Erst durch begriffliche Vermittlung wird aus dem unmittelbaren Selbstgeföhle 'ein gegen-

¹⁾ Seine Beispiele sind Beispiele für ein Erfassen, bei dem die Gewißheit nicht auf begrifflichem Beweis oder methodischem Ausrechnen beruht, sondern auf dem reflexiv nicht aufgelösten Wahrheitsgefühl.

ständliches Bewußtsein'. Das letztere unterscheidet sich von dem ersteren durch die begriffliche Auflösung. Nicht aber etwa dadurch, daß es 'Bewußtsein', das heißt haben des Objektes ist, denn das ist grade schon das Selbstgefühl selber. Es ist ja grade das unmittelbare Selbstbewußtsein.

Mit dieser Bestimmung von Gefühl und Selbstgefühl schließt Schleiermacher nun deutlich an an eine Verwendung des Wortes Gefühl, die sich in damaliger Zeit allgemeiner fand, und diese wieder schließt an an frühere Vorstellungen von einem Allgemeingefühl, das man auch wohl in Abwandlung des alten Terminus 'sensus communis' nannte. Dieses Allgemeingefühl war eine Selbstvernehmung, nämlich eine Vernehmung meiner selbst nach seiten meiner eigenen seelischen Inhalte und Bestimmtheiten¹⁾. Und zwar in seiner unmittelbaren, erstgegebenen Form, wie ich es naturgemäß von mir habe, ganz abgesehen von gewollter Selbstbeobachtung oder Reflexion auf mich selbst, oder methodischer Selbstanalyse. Und dieses unmittelbare Gefühl galt durchaus als eine Objekt-erfassung, nämlich als eine Selbsterfassung, aber eben als Gefühl, das heißt in vorbegrifflicher Form. So nannte Steffens damals das 'Gefühl' 'die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins'. Und von dieser Bestimmung sagt Schleiermacher in § 3 seiner Glaubenslehre, sie sei 'der seinigen sehr verwandt und leicht auf die seinige zu übertragen'. [Zugleich aber macht er in demselben Paragraphen den Fehler, daß er den Unterschied von Emotion und (unmittelbarem) Bewußtsein nicht bemerkt, und Freude und Leid für seinem Gefühle analog hält. Er hält auch Freude und Leid für Formen unmittelbaren Selbstgefühles. Freude und Leid aber sind, wie alle Emotionen grade nicht unmittelbar sondern setzen, wie wir oben gesagt haben, irgendeine 'Vernehmung', sei es eine Fremdvernehmung oder eine Selbstvernehmung, voraus (und diese entweder als eine Vernehmung mit klarem Begriff oder als eine Vernehmung in der Form bloßen Gefühles). Und sie sind nicht Objekterfassungen, sondern deren begleitende Wertungen.]

¹⁾ In diesem Sinne war auch Kants transzendente Apperzeption meiner selbst als des Ich ein Selbstgefühl.

Wenn man diese Unterschiede nicht erkannt hat, wird man Schleiermacher immer mißverstehen und ihm Unrecht tun. Man nennt ihn dann den 'Gefühlstheologen', und das soll meistens einschließen, daß ihm eine objektive Basis fehlen. Er mache subjektive Zustände zum Ausgang seiner Spekulation, und sei damit außerhalb des Bereiches von Wahr und Falsch. Diese Vorwürfe wären berechtigt, wenn bei ihm das 'unmittelbare Selbstbewußtsein' wirklich in der Linie von Lust oder Schmerz läge und nicht allen Ernstes objekterfassendes Bewußtsein wäre. Gefühl in seinem Sinne ist aber in Wahrheit nicht Emotion, sondern ganz deutlich Gefühl in dem älteren und echteren Sinne und Erstsinne von Wirklichkeitserfassung. Ein Objekt ist ihm gegeben im Gefühle und als Ausgang, nämlich das Selbst in einer eigentümlichen Bestimmtheit. Im Gefühl — unmittelbar und vor allem Begriff in direkter Selbstgegebenheit — erfaßt das Selbst sich selbst in der objektiven Bestimmtheit schlechthinniger Abhängigkeit. Nicht das ist ihm vorzuwerfen, daß er als Gefühlstheologe nicht objektiv sei. Gefühl ist hier grade erste Objekterfassung. Sondern das tadeln wir an ihm, daß er von einer (objektiv erfaßten) Selbstbestimmung ausgeht, statt von einer Erfassung des transzendenten Objektes, und daß er das transzendente Objekt selbst erst von jener aus in der Suche nach dem 'Woher' der schlechthinnigen Abhängigkeit, das heißt durch einen Schluß am begrifflichen Leitfaden der Kausalität erreichen zu können meint.

Wesentliches Befassen oder befassendes Wesen. —

Zu C, III. Seite 346, Zeile 3.

Diese Überlegungen führen uns zu einer Kritik und Berichtigung der Kantischen und Friesischen Kategorientafel. An der Hand seines 'transzendenten Leitfadens' stellt Kant seine vier Kategorienfelder auf: das der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität. In jedem Felde wird dann die dreifache Unterteilung vollzogen nach den Gesichtspunkten der Form, des Inhaltes und der durch den Inhalt erfüllten Form. Auf diese Weise sollen sich in jedem Felde drei Kategorien ergeben, und

zwar so, daß jede dieser Kategorien eine echte selbständige ist. Das Feld der Relation erfüllt sich so mit den drei Kategorien von Ding mit Eigenschaften, Ursache und Wirkung, und Wechselwirkung. Es ist nun aber ersichtlich, daß 'Wechselwirkung' nicht die Bedingungen einer wirklichen Kategorie erfüllt. Denn weder faßt sie wirklich die beiden anderen Kategorien, Ding mit Eigenschaften und Ursach mit Wirkung, zu einer höheren Einheit zusammen, noch ist sie überhaupt eine selbständige Kategorie. Als letztere müßte sie den beiden ersteren gegenüber ein synthetisches neues Moment enthalten, dürfte aber nicht einfach analytisch schon mit jenen gegeben sein. Bloße 'Wechselwirkung' aber ist mit den beiden vorhergehenden Kategorien einfach analytisch schon mitgegeben. Jedes Ding wirkt auf jedes Ding, das in seinen Wirkungsbereich kommt. Alle A wirken auf alle Nicht-A im Bereiche von A, also auch auf B. Alle B auf alle Nicht-B im Bereiche von B. Also auch auf A. Und die 'Wechselwirkung' von A auf B und B auf A ist nichts als die Summe aller Wirkung von A auf B und von B auf A, aber nichts eigenes, was eine eigene und neue Kategorie denkbarer Synthesis ergäbe. Die höhere Synthesis von den beiden ersten Kategorien in einer eigenen neuen Kategorie kommt hier also grade garnicht zustande. Eine solche höhere Synthesis, die zugleich in der Tat eine eigene neue Kategorie ergibt, ist hier aber deutlich gegeben in dem Begriffe, den Kant selber später anbietet: 'die alle kosmologischen Reihen befassende wesentliche Einheit.' (Das heißt: die alle Dinge mit ihren Wirkungsreihen befassende wesentliche Einheit.) Und der Terminus 'wesentliche befassende Einheit', oder noch deutlicher 'einheitliches, befassendes Wesen', hat an die Stelle der unzureichenden 'Wechselwirkung' in das dritte Feld der Relation einzutreten. Dabei entspringt das Moment des 'Befassens' zuerst. Zugleich aber ist die Forderung von wesentlicher Befassung oder Befassung durch Wesen notwendig. Denn nur hierin können die Kategorien von Ding mit Eigenschaften und Wirkung mit Ursach zur Synthesis kommen: Wirkende Dinge mit ihren Wirkungsreihen können nicht 'befaßt' werden durch ein bloßes Form-element, sondern nur durch 'Wesendes'. Zugleich ist klar, daß 'Wesen' in diesem Sinne nicht selber nach

der Kategorie von 'Einzelding' und als ein Spezialfall von 'Einzelding' verstanden werden kann, und sein Verhältnis zum 'Befassen' nicht nach der Kategorie von *Ursach und Wirkung* und als ein Spezialfall von 'Ursächlichkeit'. So wenig, wie etwa im vierten Kategorien-Felde, im Felde der Modalität, das Moment des Apodiktischen als ein bloß gesteigerter Spezial-fall etwa des 'Assertorischen'.

Ebensowenig genügt anderseits die bloße Idee der 'Ganzheit'. Ganzheit ist Totalität. Diese ist aber genau genommen nichts anderes als die Summe von Addenden. Die Summe von Addenden aber ist reines Resultat, keineswegs aber das die Addenden und ihre Verhältnisse zueinander ermöglichende Prinzip der Addenden. Faßt man aber das Totum oder die Totalität 'tiefer', so schiebt man ihr unbewußt ein undeutliches und verkleinertes Analogon unserer eben gefundenen Kategorie des 'wesentlichen Befassenden' unter, isoliert es auf einen Teilbezirk und übersieht zumeist, daß schon in bezug auf einen solchen man nicht ohne die Nebenbestimmung des 'Wesentlichen' auskommen kann. Zudem sind solche Einzel-Tota nur so gedacht, daß 'jeder Teil jeden Teil und das Ganze, und das Ganze jeden Teil bestimme', keineswegs aber so, daß das Totum das Beieinander und Miteinander von Teilen erstmalig möglich mache. Und endlich sind alle solche isolierten Tota ja grade einzelne Glieder jener 'kosmologischen Reihen', von denen Kant redet, setzen diese und die Möglichkeit ihres Miteinander als Grund eigener Möglichkeit voraus, und weisen somit selbst auf ein wesentliches Einheitsprinzip dieser hin. Sie wiederholen darum höchstens in blassen Analogien das, was erst von einem solchen Prinzip wahrhaft gelten würde. Nicht dieses wird nach jenen erkannt. Sondern jene werden, soweit sie überhaupt erkannt und verstanden werden, immer als Schattenrisse der 'Idee' selbst notdürftig gedeutet.

Solche Schattenrisse der Idee (etwa 'Organismen' als 'Ganzheit', als 'Entelechie' u. ä.) sind aber in der theoretischen Naturbetrachtung notwendigerweise immer nur von undeutlicher und schwankender Anwendung. Das sieht man sehr deutlich überall da, wo z. B. die Idee der 'Ganzheit' in die Naturwissenschaften,

besonders in die biologischen, eingeführt wird. Sie sind dienlich, um die unübersteiglichen Schranken alles Naturerklärens hinsichtlich seines Objektes immer wieder fühlbar zu machen und zu markieren, und sie ergeben Ideogramme für die gefühlsmäßige Erkenntnis der alles theoretische Verstehen überschreitenden Tiefe der Dinge. Aber sie ergeben keine strengen 'Naturbegriffe'. Sie sind darum nur von 'regulativer', aber nicht von konstitutiver Anwendung.

Einführen in die Einheit und in Gott. —

Zu Seite 89, letzte Zeile.

Vergleiche:

Ich allein trage alle Kreaturen aus ihrer Vernunft in meine Vernunft, daß sie in mir eine sind. (Pf. 131, 15.)

Alle Kreaturen tragen sich in meine Vernunft, daß sie in mir vernünftig seien. Ich alleine bereite alle Kreaturen wieder zu Gott. (Pf. 180, 24.)

II. RANDNOTEN

Zu Seite 35. — Sat ist nur Schema

Für diese Übersteigung der bloßen Ontologie und die Rückwendung zum alten irrationalen Brahman selber ist Śāṅkara's Kommentar zu der Kārikā des Gaudapada (Māṇḍūkya) lehrreich. Aus ursprünglicher mystischer Intuition gebar sich eine ontologische Metaphysik. Diese ist dann leicht im Begriffe und in der Gefahr, sich zu verselbständigen, und was ursprünglich Mystik war, wird dann 'Wissenschaft vom Sein' und zugleich Dialektik der Antinomien und Aporien der Begriffe von Sein und Werden. So war es geschehen in der Eleatischen Philosophie. Auch bei Gaudapada, und hernach in der Schule Śāṅkara's selber zeigt sich diese Wendung. Schon bei jenem, in seiner Kārikā, tritt die Seins-Dialektik als rationales Geschäft stark hervor, und die Wunder des Brahman gehen über in die logischen Aporien der Ontologie. Śāṅkara folgt ihnen als Ausleger getreulich. Aber es ist nun interessant, zu sehen, wie er, wo der Text nur vom Ungewordenen gegenüber dem Werden, von dem mit sich identischen Sein, das begrifflich die Momente der Zeitreihe ausschließt, usw. redet, geflissentlich immer einfügt: 'Brahman, Brahma-svabhāva, die Brahman-kenner', damit nicht hinter der Absolutheits-spekulation des Seins, die doch eben nur sein rationales Schema, sein rationales Begriffs-korsett ist, das Brahman selber verschwinde, und wie er den tiefen Vollklang alter Texte wie den obigen wieder läuten läßt. — Vgl. etwa zu Māṇḍ. 4, 19; *ajam ekam brahma iti siddham. Ajātam yat cittam brahma eva.* Und ähnlich des öfteren.

Zu Seite 45. — Zitat aus Gitā, 6, 20.

Vergleiche hierzu Plotin (bei Kiefer 1, 137):

Gradeso wird auch der Geist, wenn er gleichsam sein Auge für die andern Dinge verschließt und sich in sich selbst (ātmani) zurückzieht, — nicht sehend — ein Licht schauen . . . , welches plötzlich in ihm selbst in seiner reinen Klarheit aufglänzt.

Diese Stelle ist ähnlich dem, was Śāṅkara oben sagt, und doch auch wieder davon sehr verschieden. Denn sie setzt viel mehr 'Methodik' als Śāṅkara und Eckart voraus, und die reine Schau hat bei Plotin immer

nicht stark etwas an sich von sinnlich-halluzinativer Lichtvision, die jenen beiden gänzlich fremd ist. — Zu der obigen Stelle aus Śaṅkara beachte man noch folgendes. Zu den Worten 'Dann gewinnt er Freude' bemerkt er noch:

Solch Glück wird mit dem 'Gefühl' (buddhi), das heißt ohne der Sinne zu bedürfen aufgefaßt. Es ist ein Glück, nicht im Bereiche der Sinne, und nicht durch Sinnengegenstände erzeugbar. Wenn der Wissende solch Glück vernimmt (anubhavati), so entfällt er fortan dem wesenhaften Sein nicht mehr.

Man beachte, daß dieser Zustand für seinen Besitzer empfundenenes positives Glück ist.

Buddhi ist ein Vermögen oberhalb der Sinne und entspricht hier einerseits ungefähr dem intellectus des Eckart, anderseits dem, was Kant 'reines' Gefühl nennen würde, sofern es nicht 'sinnlich' zustande kommt.

Zu Seite 89. — Mystifikation des Vorstellungs-aktes.

Hier sei eine Bemerkung gestattet. — Ich habe anderswo behauptet, daß es nicht angehe, einfach von der 'Identifikation' mit dem Göttlichen aus das Wesen der Mystik zu bestimmen. Und das ist leicht ersichtlich. Denn eine solche Identität oder Gleichheit mit Gott und die Notwendigkeit einer 'Deiformis' kann behauptet werden als notwendig zur Erkenntnis Gottes und kann doch zugleich ganz kalt sein und völlig gleichgültig gegen die Frage nach mystischem Erleben Gottes. Wenn nämlich im allgemeinen das Verhältnis der Erkenntnis zum zu erkennenden Gegenstande bestimmt wird als Identität mit dem Dinge oder als Formiertsein durch das Ding, dann ist es selbstverständlich, daß ich auch Gott nur erkenne, wenn und sofern ich deiformis bin. Aber in diesem Falle ist dann eine solche Behauptung ganz trivial und unmystisch. Auch wenn ich 'Frosch' erkenne, muß ich ja zuvor 'raniformis' gewesen sein.

Eine solche Vorstellungsweise lag aber in der Tat der scholastischen Lehre von der Erkenntnis des Dinges durch die 'informatio' der erkennenden Seele von seiten des Dinges zugrunde. Für uns bedeutet heute 'informieren' nur noch 'jemanden benachrichtigen'. Aber die 'informatio' war damals die Behauptung, daß der zu erkennende Gegenstand durch sein Affizieren, per speciem, das erkennende Bewußtsein einführe 'in die Form des Dinges', d. h. es mit der Form des zu erkennenden Dinges formte. Ich muß irgendwie das Objekt selber gewesen sein, um es zu erkennen. Es muß mich durch seine Affektion zu sich selber oder nach sich selber zur Gleichheit der Form geformt

haben. 'Die Seele ist der Möglichkeit nach alles' — sagt Aristoteles. Das heißt, sie ist so, daß sie in jede Form eingehen kann, sich jede Form aufprägen lassen kann. Die Form aber ist das, wodurch ein Objekt das ist, was es ist. Und diese Form muß meine eigene geworden sein, wenn ich das betreffende Objekt erkennen soll. Und so ist dann auch das Deiformis-sein nur der selbstverständliche Einzelfall einer allgemeinen Regel.

Auch Eckart folgt dieser allgemein scholastischen Erkenntnis-theorie. Insofern ist er in der Tat 'eigentlich nur Scholastiker'. Nur wieder mit dem Unterschiede, daß was dort 'Erkenntnistheorie' war, für ihn Ereignis des Ungeheuern wurde.

Die alte Lehre von der informatio wirkt nach bis auf Kant. Auch ihm galt, daß das Ding, wenn es erkannt werden sollte, mich, in Gestalt der Sinneswahrnehmungen affiziere, das heißt, daß es in mir und meinen Zuständen Veränderungen hervorbringe. Die unvermeidliche Folge dieser Informationslehre (oder auch ihre Voraussetzung) ist die dogmatische Annahme, daß ich unmittelbar nur immer mich, nämlich meine Zustände und deren Veränderungen erkenne, das heißt aber letztlich, daß es eigentlich nur Selbsterkenntnis gibt, und von dieser aus nur am Leitfaden der Kausalität zu den 'äußeren Dingen' gelangt werden kann. Und dann ist 'das Skandal der Philosophie', der Idealismus, unvermeidlich. Erst Fries hat wirklich den deutlichen Schnitt gegen diese alte Informations-lehre gemacht, indem er auch die 'Affizierung', den letzten Rest der alten informatio, beseitigt. Damit hat er erst das Vorurteil des Idealismus zugunsten der 'inneren Wahrnehmung' gegenüber der äußeren aufgehoben, die Unmittelbarkeit aller sinnlichen Erkenntnis, sowohl der äußeren wie der inneren, fest etabliert, und damit die Wurzel des 'Idealismus' wirklich abgeschnitten.

Zu Seite 123, Zeile 5, unten.

Auch Nichtmystiker sagen von der Kreatur:

Aus Staube gebildet, zurückkehrend zum Staube. Gleich einer zerbrochenen Scherbe und trockenem Grase, gleich einer welkenden Blume, vorüberziehendem Schatten, schwindender Wolke, verwehendem Hauch, dahinfliegendem Staube und dem flüchtigen Traum.

(Aus dem Mussaf-gebete der Juden für Neujahr.)

Zu Seite 129:

Eckart hilft sich nicht, wie Plotin, durch Anerkennung einer Gott entgegenstehenden Urmaterie, der materia prima. Mindestens ist

dieses nicht der Sinn der *creatura per se*, der 'Kreatur, soweit sie für sich in Frage kommt'. Er ist im Grunde eben nicht Plotinist.

Zu Seite 134, Nr. 2:

Dieser Gedanke klingt gelegentlich auch bei Plotin an. Vergleiche:

Wenn aber der Mensch wieder aufhört, Individuum (empirisches Einzelding) zu sein, dann schwingt er sich wieder auf und durchdringt die ganze Welt. Denn eins geworden mit dem All (als Idee) schafft er das All.

Aber bei Plotin bleibt dieser Gedanke doch mehr ein Teil der 'Ideenlehre'. Bei Eckart aber zündet der Funke und wird aufrauschendes, numinoses Hochgefühl.

Zu Seite 224, Zeile 3. — Keine *upāsana*, aber Ehrerbietung.

So sagt Śāṅkara, zu Māṇḍ. 4, 100: 'Das Höchste selber seiend, erweisen wir ihm (wenn wir uns auf dem Standpunkte des *vyavahāra* befinden) Ehre.'

Zu Seite 288, b. — Vergleiche, was Schleiermacher sagt, in der zweiten Ausgabe seiner 'Reden' (Pū., S. 73):

... es in das Innerste des Geistes aufzunehmen und damit in eins zu verschmelzen, daß es sich des Zeitlichen entkleide (als Bewußtsein überhaupt) und ihm nicht mehr als ein Einzelnes einwohne, sondern als ein Ewiges, Reines und Ruhiges.

Zu Seite 295, Zeile 2. — Vergleiche:

Aber weil wir noch stecken im schändlichen Madensack, den die Schlangen mit der Zeit fressen — hätte wohl ärgeres verdient, daß er in der Hölle brennte ewiglich.

(Aus Luthers letzter Predigt in Wittenberg, 17. Januar 1546.)

Zu Seite 309, Nr. 2. — Mystische Kopula.

Zu dem was oben über die 'mystische Kopula' gesagt ist, vergleiche man Fichte's Worte:

'Inwiefern das göttliche Daseyn unmittelbar sein lebendiges und kräftiges Daseyn ist. 'Daseyn' sage ich, gleichsam einen Akt des Daseins damit bezeichnend.'

Dieses Daseyn als Akt ist gleich unserm obigen 'Isten'. Die Verlängerung von Daseyn in Daseyn soll das Seyn, ganz wie wir oben sagten, zu einer Art Transitive machen. Daseyn ist gleichsam das Hiph'il von Dasein. Man könnte ebensogut 'Seinen' als Kausativ zu 'Sein' bilden: 'Gott seint die Seele'.

Zu Seite 334, Nr. 6.

Vgl. Glaubenslehre, zweite Auflage, S. 23, § 4: 'Diese Vorstellung (Gott) ist nichts anderes als nur das Aussprechen des schlechthinnigen Abhängigkeits-gefühls, die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, so daß uns zunächst Gott nur das bedeutet, was in diesem Gefühle das Mitbestimmende ist und worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben.' Letzteres eben durch die Reflexion, und diese ganz offenbar sich vollziehend am Leitfaden der Kausalität, indem wir durch Reflexion den Grund suchen und reflektierend setzen für das unmittelbar gefühlte Schlechthinnige-Abhängig-sein als unseres 'Soseins', das heißt als unserer Zuständigkeit. Das machen die Worte auf S. 235 deutlich:

'Was die Methoden anbetrifft (zu Aussagen über Gott und seine 'Eigenschaften' zu kommen)... so steht der Begriff der Ursächlichkeit mit dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl selbst im genauesten Zusammenhange. Am Leitfaden der Ursächlichkeit, und durch Anwendung dieses 'Begriffes' suche und setze ich (durch Reflexion) einen Grund meines Abhängigseins'. — Das heißt

Gehe ich reflektierend von dem unmittelbaren Gefühle meiner Abhängigkeit über zu einem 'klaren' und zugleich gegenständlichen Selbstbewußtsein im Begriff, so vollziehe ich dann jene Reflexion auf das Woher des Ersteren sogleich in der Tat unmittelbar mit. Beides aber ist nach Schleiermachers Meinung eben ein durch Reflexion erst vermitteltes, nicht das Unmittelbare selbst. Und in dem Sinne sagt er sogleich ganz klar:

'Der letzte Ausdruck schließt zugleich das Gottesbewußtsein so in das Selbstbewußtsein ein, daß beides nicht voneinander getrennt werden kann. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl wird uns ein klares Selbstbewußtsein, in dem es (selber durch Reflexion ein 'gegenständliches' wird, durch einen Reflexionsakt hindurchgeht, und dann zugleich) diese Vorstellung (nämlich die Gott-vorstellung) mit wird.'

Und er fährt fort:

'Insofern nun kann man wohl auch sagen (man beachte diesen absichtlich behutsamen Ausdruck 'man kann wohl sagen') Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise.'

Und auch dieses vorsichtige Zugeständnis biegt er sogleich in seine Schranken zurück:

'Wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint sein (beachte wieder das Vorsichtig-problematische

des Ausdruckes!), daß dem Menschen mit der ihm anhaftenden schlechthinnigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende (nämlich durch Vermittlung der Reflexion dazu werdende) unmittelbare Selbstbewußtsein derselben gegeben ist.

Wieder ist das unmittelbar Gegebene durchaus nur das Selbstbewußtsein um die Abhängigkeit selbst. Dieses wird erst zum Gottesbewußtsein, wie es anderseits auch erst zum 'klaren' und 'gegenständlichen' Selbstbewußtsein wird. Beides wird es zugleich, aber beides wird es eben erst und wird es vermittelt durch Reflexion, und unmittelbar ist keines von beiden da.

Zu unserm Bilde.

Unser Bild ist von dem japanischen Maler und Priester der Dhyāna-Schule Sesshū. 'Er ist schlechtweg der Meister jener aufs letzte zusammengedrängten Bilderschrift, in der sich der Geist des Zen (Dhyāna) seinen vollkommensten Ausdruck geschaffen hat' — so sagt O. Kummel in Die Kunst Ostasiens, S. 43. — Wir verwechseln diese Bilder der alten Dhyāna-Meister mit unserm 'Expressionismus'. Aber vom Expressionismus wie Impressionismus sind sie weit entfernt. Sie sind Bilder mystischen Schauens im Sinne des 'zweiten Weges'. Und soweit Malerei das vermag, soweit ist ihnen gelungen, solche 'Schau' zu vergegenständlichen. Da der Pinsel noch an den Raum gebannt ist, denn er arbeitet in der Fläche und will auch die Tiefe durch Illusion erreichen, so kann er seinem Ziel sich nur nähern, ohne es voll zu erreichen. Aber der Grad der Annäherung ist erstaunlich groß. Man betrachte das Bild, und man erkenne folgende Momente. — a: Es ist geschaut gleichsam mit nicht konvergenter, sondern paralleler Einstellung der Augenachsen, oder besser mit unendlich fliehender Parallaxe. Der schauende Blick fixiert nicht, und fixiert nichts einzelnes. Er ist ein Schauen von Allem auf einmal. Und man schaut schon falsch, wenn man den Blick auf dem Bilde von einem zum andern wandern läßt. b: Der Zielpunkt des Blickes liegt nicht im Bilde, sondern liegt, immer weiter fliehend, hinter dem Bilde. Daher im Bilde das bemerklich ist, was, wie Goethe sagt:

'... die Horizonte stufenweis erweitert'.

c: Daher im Bilde einerseits notwendigerweise die wunderbare Tiefenperspektive. Andererseits ebenso notwendigerweise das Fehlen der geometrischen Perspektive. Das letztere ist nicht ein Mangel an Können. Vielmehr die geometrische Perspektive wäre hier falsch.

Ja, sie wäre Ketzerei. Denn sie bannte in den Raum und unter seine Gesetze, die beide gerade überwunden werden sollen. d: Ferner: 'da ist kein Anderes'. Der trennende vikalpa wird aufgehoben. Die idantā des Einzelnen verschwindet, und damit das wechselweise 'Sich-versagen'. Die starre Ausschließlichkeit von Fels gegen Baum, gegen Haus, gegen Strauch, von Berg gegen Wolke, gegen Äther und Luftraum löst sich auf, das eine ist das andere, oder nähert sich ihm. e: Und alles Einzelne überhaupt vergeht vor der fließenden Einheit der einen großen Hieroglyfe, die selber in ihrer Tiefe und Bewegtheit allem Statischen und allem unterscheidenden Abschließen spottet. Sie bricht auf aus dem Rätsel der bhuta-tathātā und der sūnyatā, um sogleich wieder in sie einzuführen. f: Und zugleich ist sie so beseelt von einem ganz irrationalen, gefühlsmäßigen Emotions-Gehalte, daß man in ihr das Buddha-hriyada, das ewige Buddhaherz in unfaßlichen Rhythmen pulsieren fühlt.

Völlig ungriechisch ist dieses Bild. Auch völlig unplotinisch. Auch dem Meister Eckehardt hätte es fremd bleiben müssen. Aber zumal in dem, was wir die 'fliehende Parallaxe' nannten, hätte er einen sich verwandten Zug finden müssen. Sie ist sein 'Immer fürbaß'.

Schriften von Rudolf Otto, Marburg

in Leopold Klotz Verlag in Gotha

DAS HEILIGE. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Vierzehnte Auflage. In Pappband fünf Mark.

AUFSÄTZE, DAS NUMINOSE BETREFFEND. 2. Tausend. Preis fünf Mark. — Ergänzungsband zu R. Otto, Das Heilige

GOETHE UND DARWIN, DARWINISMUS UND RELIGION (Bucherei der Christlichen Welt.) Zweite Auflage in Vorbereitung

in Eugen Diederichs Verlag in Jena

VISCHNU-NĀRĀYANA. Texte zur indischen Gottesmystik. Zweite Auflage. 1923 — Aus dem Sanskrit

bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

SIDDHĀNTA DES RĀMĀNUJA. Ein Text zur indischen Gottesmystik. Aus dem Sanskrit. Zweite Auflage. 1923

DĪPIKĀ DES NIVĀSA. Eine indische Heilslehre. Aus dem Sanskrit. Aus der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge So. 8. 1916

NATURALISTISCHE UND RELIGIÖSE WELTANSICHT. 8. Zweite Auflage. 1909. Vergriffen

KANTISCH-FRIES'SCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE. 8. 1909. Neudruck 1921

bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: ÜBER DIE RELIGION. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Zum Hundertjahrgedächtnis ihres ersten Erscheinens in ihrer ursprünglichen Gestalt mit fortlaufender Übersicht des Gedankengangs neu herausgegeben im Jahre 1899, in 4. Aufl. 1920 mit neuer Einleitung versehen von Rudolf Otto. Mit zwei Bildnissen Schleiermachers und einem Sachregister. Karton

DIE ANSCHAUUNG VOM HEILIGEN GEIST BEI LUTHER Eine historisch-dogmatische Untersuchung. 1898

bei Alfred Töpelmann, Gießen

ZUR ERNEUERUNG UND AUSGESTALTUNG DES GOTTESDIENSTES. Herbst 1925. Preis 3,50 Mark

CHORGEBETE für Kirche, Schule und Haus, insonderheit auch für Jugendfeiern. Zusammengestellt von Rudolf Otto und Gustav Mensching. — 1925. Preis gebunden 1,50 Mark

bei Otto Hendel in Berlin W 9

E. FR. ABLT: METAPHYSIK. Neu herausgegeben und eingeleitet von R. Otto.

HEINRICH SCHMID: VORLESUNGEN ÜBER DAS WESEN DER PHILOSOPHIE. Neu herausgegeben von R. Otto

